

A-143623
BELVEDERE
MERIDIONALE

A JGYTF TÖRTÉNÉSZHALLGATÓINAK LAPJA

KISKÖNYVTÁR 10.

Szegfű László

Ősi szellemi örökségünk I.

(Gondolatok az ősi magyar hitvilágról)





Apám emlékére

JATE Egyetemi Könyvtár



J000004009



A 143623

Szerzői kiadás

Technikai szerkesztés: Nagy Tamás

Megjelenik 500 példányban

Nyomás: Agora Print Kft., Szeged

(Tel.: 62 – 323 908)

A 143623

Szegfű László

Ősi szellemi örökségünk I.

(Gondolatok az ősi magyar hitvilágról)

Szeged, 1996

I. Ősi hiedelemvilágunk

Előbeszéd

E tanulmány eredeti tárgyát őstörténetünk utolsó fázisában, a militarizálódott nomád korszakban keletkezett költői alkotások, elsősorban a hősi énekek képezték. Célja pedig ezek fejlődésének vizsgálata, annak vázolása volt, hogy erre az ideológiai tartalmában ízig-vérig pogány műfajra hogyan hatott a magyarság társadalmi–gazdasági életében bekövetkezett sorsdöntő változás, a letelepedés, a földművelésre való áttérés, és a szellemi életében lejátszódott, talán mindmáig legnagyobb fordulat, az ősi hitvilág feladása, a kor követelményeinek jobban megfelelő, korszerűbb vallás, a kereszténység felvétele.

Az augsburgi és az arkadiupoliszi vereségekkel végleg lezárult a magyarság ún. hősi korszaka, a kalandozások kora. Kényszerítő szükségként következett ezután az életmódváltás felgyorsulása és az eszmei-ideológiai alapállás módosulása. Mégis – szinte az arkadiupoliszi katonai kudarc századik évnapján – látszólag mit sem változott, hagyományos hősi énekek zengetik a Kerlésnél győztes magyar sereg bajnokának, László hercegnek dicsőségét. Dolgozatunk alapkérdése lehetett volna, hogy valóban ilyen változatlan-e ez a műfaj? A felszíni hasonlóság – bizonyos formai és tartalmi elemek azonosága – nem takar-e nagyon is mély, lényegi változásokat? Az ének közép-pontjában álló hős valóban azt az eszmei mondanivalót hordozza-e, amely a köré kikristályosodott cselekmény archaikus összetevőiből vagy a hagyományos szűzségből szükségszerűen következne? Ennek, a hősi ének alakulásában rövid évszázadnyi idő alatt (970–1070) lejajlott változásnak nyomozása volt tehát célunk.

Munkálataink során azonban nyilvánvalóvá vált, hogy egy ilyen hipotetikus fejlődési vonal valószínűsítése csak a lehető legteljesebben felrajzolt szellemi háttérrel együtt képzelhető el. Voltaképpen így született meg az itt közreadott tanulmány.

Abból indultunk ki, hogy az ősi műveltség, amelynek elválaszthatatlan részét képezi az ősköltészet is, az egyes népek civilizáció előtti korszakában keletkezett, amikor a társadalom tudati szférái még összemosódnak, a szellemi életnek – amelyben központi szerepet a hiedelemvilág játszik – diffé-

renciátlansága jellemző. A történeti fejlődés későbbi szakaszaiban önállósulnak a tudati jelenségek, felparcellázódnak, a megváltozott igényekhez idomulnak. A szellemi élet korábban egységes területe részdiszciplínákra oszlik (vallás, irodalom, jog stb.), hogy a társadalom életében, fejlődésében az új elvárásoknak megfelelően működhessék. Természetesen ezek is bizonyos mértékben magukkal vonszolják azt a jelentős mértékű teheretenséget, viszonylagos önállóságuk velejáróját, melyet a fejlődés sajátos belső logikája jellemez. Az új képzetek csak hosszas küzdelemben győzedelmeskedhetnek a sokszor szívósan megtapadó ősi elképzelések fölött. Úgy véltük tehát, hogy csak akkor érhetünk el számottévo eredményt ősköltészetünk alkotásainak kutatásában, ha nem szakítjuk ki ezeket természetes közegükből, ősi hiedelemvilágunk rendszeréből. Hisszük, azokra a kortárs tudósításokra vagy közel egykorú dokumentumokra építve, melyek utalnak a magyarság hiedelmeire, szokásaira, költészetére, rítusaira, nem reménytelen vállalkozás ősköltészetünk fejlődési szakaszainak és ezek legfontosabb ismérvei meghatározásának kísérlete.

Honfoglaló őseink hiedelemvilágáról, vallásos képzetéről, szertartásairól nem maradt fenn kortárs tudósítás. Így arra kényszerülünk, hogy a magyarságot említő közel egykorú források elszórt utalásaiból, régészeti emlékekből, rokon népeink világképéből, őseinkkel kulturális kapcsolatba került népek hitéletéből, a hazai néphit legarchaikusabb rétegéből próbáljuk meg felkutatni, összegyűjteni, analógiákkal megvilágítani azokat az elemeket, amelyek lehetővé teszik a magyar hitvilág mozaikképének összeállítását, a pogány magyar „vallás” rekonstrukcióját.¹

Természetesen nem törekedhetünk többre, mint a legfontosabb tendenciák, legdöntőbb csomópontok megvilágítására. E korszak szellemi életének analízise ugyanis nem lehet olyan hatásfokú, mint más, eredeti, egykorú feljegyzésben hozzáférhető művek sorát felvonultató korok hagyatékának elemzése. Ahol csak tehetjük, ragaszkodtunk a magyar hagyományokhoz, analógiákat rokon népeink köréből és azon népek hiedelemvilágából próbáltunk választani, amelyekkel népünk az említett időszakban kapcsolatba kerülhetett.

Bár ez a dolgozat credendően irodalomtörténeti indíttatású volt, most az I. kötetben mégis kényszerűségből – a kiadás anyagi bilincseinek szorítá-

sában – csupán „ősvallásunkat” vesszük bonckés alá. Ám ennek is csak szinte sémává redukált vázát adhatjuk, annyit, amennyit elengedhetetlenül szükségesnek ítéltünk a honfoglalás és államalapítás kori népi kultúra megértéséhez.

Végezetül meg kívánjuk jegyezni, hogy ez a munka nem lép fel a teljesség és a végleges megoldás igényével. Tisztában vagyunk azzal, hogy e ropant adatszegény korszak kultúrhistóriájának problémáit végérvényesen megoldani képtelenség. Olyan kevés adattal rendelkezünk, hogy azok különféle szempontú csoportosítása más és más következtetések levonására ad lehetőséget. Éppen ezért nem könnyű eldönteni, hogy meddig tart a valós történeti kép, valós történeti folyamatok rekonsztrukciója, és hol kezdődik az az eljárás, amikor a kutató a meglévő adatokból a történeti valóságtól elhajolva a saját konstrukcióját kezdi építeni. Bár hipotéziseink olykor túlságosan merészeknek tűnhetnek, nyugodt lelkiismerettel állíthatjuk, hogy munkánk során igyekeztünk legjobb tudásunk szerint megmaradni a valóság talaján.

A legalapvetőbb kérdés, időben meddig nyúlhatunk vissza kutatómunkánk során?

Őstörténetünk legkorábbi szakasza teljes homályba vész. Észak-Európát a Würm III. glaciális korszakban az 50–52. szélességi körig jég borította. Az ún. Moustier-kultúra elterjedése még nagyjából a jég vonalát követte a Rajnától a Volga torkolatvidékéig, s csak a jégtakaró visszahúzódását követően, a növény- és állatvilág térhódításával, az őskor végén jelent meg a Gravetti-műveltség (crô-magnoid) embere azokon a tájakon, amelyeken később (uráli, finnugor, ugor előzmények nyomán) a magyarság kialakulását gyanítjuk.² Ennek az embernek a hiedelemvilága – szellemhite – már a korábbi évezredekben felhalmozódott „tapasztalatokból” kristályosodott ki. A holtak szellemének hazajárásától való félelem elvezette a halott megkötorzésének, megcsonkításának, zsugorításának gondolatához. Az élet és a tűz (hő) közötti összefüggésre már felfigyelt – bizonyítékképpen csupán néhány kárpát-medencei analógiát említve – a tűzhely közelébe temetkező bükki elődje is. Gondolkodóba ejthette az élet és a vér összefüggése, hiszen élénkvörös festékanyagot szórt rokonai sírjába már a korábbi Szeleta-kultúra hordozója is. Lehetek – a szintén elődnek tekinthető aurignaci korszak leleteinek bizonyossága szerint – a totemizmus témakörébe vágó hiedelmek, a vadászat sikerét mágiával is igyekezett biztosítani, s babonás tisztelettel kultúrikus célra

használta hangszereit, amelyeket elkészíteni tudott ugyan, de működési elvüket nem ismerte. A Gravetti-kultúrában már exomagiát tételezhetünk fel ennek hiedelemvilágbeli elemeivel együtt, feltűnnek a termékenység-kultusz első nyomai és megjelenik már az önálló varázslói (sámán) foglalkozás. Különbözik a nyelvek, a névadás gyakorlattá válásával talán már a legprimitívebb mítoszok is formálódhatnak, kifejlődik a mágikus szertartásokhoz kötődő zene és tánc is.³

Valahol itt kell keresnünk azokat a legkezdetlegesebb hiedelmeket, babonás elképzeléseket, világképi elemeket, amelyek később a magyarság hiedelemvilágának is alapkövei lehettek.

1. A szellemősök tisztelete

Tudat és hiedelem

A tudat – amint ez köztudott – az antropogenezis folyamán az emberi társadalom létevel összefüggésben, a munka és a kollektív munkavégzés során kialakult beszéd következményeként fejlődött ki. Ennek a fejlődési folyamatnak azon szakaszán jelentkezhetnek a vallási képzetek első csírai, amikor az ember kezdett önmagára eszmélni, amikor képessé vált az őt körülvevő világnak, mint nagy egésznek primitív analízisére. Ám a természet jelenségeinek okait nem ismerve képtelen volt még az objektum és szubjektum közötti határ világos felismerésére, külső és belső elkülönítésére. Magyarázatot keresve az egzisztenciája, tevékenysége szempontjából döntő fontosságú jelenségekre – fejlettségének ezen a fokán – szükségszerűen egy nagyon kezdetleges antropolatrizmushoz jutott el.¹

A primitív elme képtelen még olyan fokú elvonatkoztatásra, absztrahálásra, általánosításra, hogy a természet erőit (villám, szél, zivatar stb.) megismerhesse vagy a számára érzékelhető világ fölül isteneket képzeljen. *„Az eszméknek, képzeteknek, a tudatnak a termelése először is közvetlenül bele van szőve az emberek anyagi tevékenységébe és anyagi érintkezésébe, a valóságos élet nyelvébe. A képzetalkotás, gondolkodás, az emberek szellemi érintkezése itt még anyagi magatartásuk közvetlen folyamánaként jelenik meg.”*² A fentiekből következően ennek az embernek a hiedelmek – amelyeknek központi kate-

góriáját a lélek-képzet alkothatta – elsősorban szenzuális és emocionális élményeire épülhettek.

A lélek

Az ősemlék a tükörben (víztükörben) felismerte önmaga alteregóját, amely ő és mégsem ő.³ Ez a tükörkép-lélek képzet rendkívül szívósnak bizonyult, megtalálható még a honfoglaló magyarság hitében is: a halott fegyverét, felszerelését a sírba fordítva (tükörképszerűen felcserélve a balt és a jobbot) helyezik el.⁴ Néphitünkéből, folklór termékeinkből a mai napig is adatható ez a fordítottág: népmeséink kiskanásza az a túlsó világon a kardot baljába fogva, visszakézéből és a fokával sújtva győz (ilyen hátrafelé szúrás avar szíjvégekről is adatható)⁵, babonás ráolvasásainkban gyakran visszafelé kell számolni, mondani a szöveget, visszafelé kell imitálni a cselekményt (a rontók pl. a szájnylása helyett a seggelyüket csókolják meg a kecskének), a táltoslovon fordítva áll a patkó, rokon népeinknél a felső szellemeket alsó húr, az alsókat felső húr pengetésével kell idézni, a boszorkány a túlvilágon hátrafelé haladó rákkal szánt, a szellemek által küldött gyerek a tükör mögül ugrik elő, a voguloknál medveáldozatkor a kipattanó szikrát visszakézéből és a pattanással ellentétes irányba kell leütni, vetéskor sok helyütt még ma is szokás, hogy a szellemeknek fej felett hátrafelé vetnek egy marék gabonát stb.⁶

A tükörkép-lélek az ember vérből belső szerveiben (máj, lép, szív, stb.), az ún. belsőben, amelyet az Ómagyar Mária-siralom *junh*nak nevez⁷, tanyázik, de nem állandóan. Amikor alszik, eszméletét veszti, transzba kerül vagy elkábul, a lélek elhagyva a junhot önálló akciókba kezd. Az álom pedig mindaz, amit az elkószált lélek a testen kívül átél, elszenvet vagy cselekszik. E hiedelmek szerint a testtől elkóborolt léleknek ugyanolyan megnyilvánulásai vannak, mint magának az embernek: elkalandozhat, eheth, ihat, nemi életet élhet, eltérve, elfáradhat, üldöztetést szenvedhet, más szellemek vagy varázslók (táltosok) fogságába eshet. A lélek huzamosabb távolléte a test megbetegedését és halálát okozhatja. Népi szólásaink szerint a betegbe „csak hálai jár a lélek”, az izgágában „forr a lélek”, a nekikeseredettben „sír a lélek”, a remény „tartja a lelket” az emberben, a haldoklóból „elszáll a lélek”, a rögzös út „kirázza a lelket” a kocsikázóból stb. – ugyanígy a junhra célozva

arról, aki jól belakott, azt mondják „megtömte a lelke házát” vagy „megverte a lelke házát”.⁸

Az embert túlélő lélek

Az álomban, látomásban valóságos múltbeli cselekmények emléknymai idéződnek fel, megjelenhetnek az alvó elhunyt rokonai, társai is. Az álmokép teljesen hallucinatorikus jellegű, tehát egyenértékű az észleléssel. A halott társak, barátok vagy ellenségek álombeli megjelenése így azt sugallja, azt a képzetet kelti, hogy a lélek a testtől elválasztva túlélheti azt. Lényegében ezt – a lélek halhatatlanságának primitív hitét – erősítik meg a spontán vagy a nevek kimondásával másokban is felidézhető emlékképek is. Szükséges azonban megjegyeznünk, hogy a halhatatlan lélek képzetének kialakulása nem az egyén szempontjából döntő fontosságú, hanem a közösségből, amelyben élt. Ennek tagjai emlékeznek rá, álmodnak vele, félnek tőle, beszélnek róla stb., tehát az immár test nélküli lélek a közösség életét befolyásoló tényezővé válik. Ez a magyarázata annak, hogy a halállal kapcsolatos szokások, szertartások eredetileg kivétel nélkül kollektív jellegűek.⁹ Az álombeli cseményeknek őscink is igen nagy jelentőséget tulajdonítottak, amint ezt nem egy krónikabeli utalás bizonyítja.¹⁰

A szellemősök nagy hatalma

Az álomban kritikai kontroll és minden logikai kapcsolat nélkül, a valóságos idő- és térbeli viszonyok feloldásával szabadon jöhetnek létre a legképtelenebb asszociációk is. az álmokép – mint említettük – teljesen hallucinatorikus jellegű, így a primitív emberben az a hiedelem alakulhatott ki, hogy a testből elszabadult lélek félelmetes dolgokra képes, hatalma, ereje sokkal nagyobb, mint a testbe zárva. (Népmesékben, mondákban ez a képesség gyakran testi hatalmasság, robusztusság formájában is megjelenhet, s csak a név vagy a cselekmény helyszíne utal arra, hogy valójában már szellemi lényről van szó.) Így alakulhatott ki a vérségi alapon szerveződő primitív közösségekben, amelyek elhunyt tagjaik lelkét is a közösséghez tartozónak tekintették, az ősök nagyhatalmú szellemeibe vetett hit. (A későbbi istenhitt alapja.)¹¹



Ezeket a lelkeket eleink a ma már csak betegségnévként és genealógiai műszóként ismert *iz* szavunkkal nevezték meg (jelentése ős, vö. a Halotti Beszéd „ise” szavával). E tőről fakad bizonyos feltevések szerint isten szavunk is.¹²

Az ősök szellemével kapcsolatos hiedelmek általános elterjedtségére utal, hogy pl. a tanguz sámánt ősei ragadják el és teszik sámánná, a magyar táltost „egy fehér hajú, fehér szakállú” ember vezeti be a tudományba, a sibok sámán avatásakor ősei szellemét hívja segítségül, a mansik „atyának”, „őszfejű öregcsekének” nevezik istenüket, a finn Ukko jelentése is „öregember”, de fellelhetjük az őskultusz hasonló nyomait a nyenyeczeknél, cseremiszeknél stb. is.¹³

Megjegyzendő, hogy amikor a XI. századi pogánylázadásaink résztvevői az atyák szertartásaihoz való visszatérést (*ritum patrum nostrorum*) sürgetik, s a hercegek is hagyják (igaz, bibliai parafrázissal, vö. Ps. 80, 13.), hogy „menjenek vesszenek el ősatyáink fellelésében”, lényegében ugyanerről, az ősök kultuszáról, a nagyhatalmú szellemősökben való hitről nyerünk bizonyosságot.¹⁴

Szellemősök és utódaik

E hiedelmek szerint a halál után ugyanazok az emberek élnek tovább eredeti életmódjukat folytatva. Azokkal szemben, akik életükben ellenségeik voltak ellenséggént, akik barátaik voltak, azokkal barátságosan viselkednek. Saját közösségük iránt általában jóindulatot tanúsítanak. segítik a vadászatot, halászatot, megoltalmazzák a nyájat, a gazdagságot, a házat és a ház népét. A jakutok pl. – csakúgy, mint honfoglaló őscink – őket tekintik „a föld, a fű, a fa gazdájának”. Árpád is „ősapja” birtoklására hivatkozik Anonymus szerint, a székelyek pedig nem is olyan régen még „körülösvázták” új birtokukat. (A tűz és szellem kapcsolatára még visszatérünk.)¹⁶

A nemzetség gyakran annak a kiemelkedő ősnak a nevét viseli, akitől származtatja magát (késői besenyő példa hazánkból: Tonuzoba – Tomaj nemzetség). Kritikus helyzetben, áldozatkor a megjelenésüket, segítségüket kérve „kaj! kaj!” kiáltással idézik meg őket a chantük, mansik stb., de így hívogatták őseik szellemét a finnek is, sőt – Liudprand cremonai püspök egykorú tanúbizonysága szerint – a kalandozó magyarok is „szörnyűséges és

ördögi” (*turpis et diabolica*) „hui! hui! hui!” üvöltéssel vetették magukat a harcba.¹⁷ Erre a szóra vezethető vissza a „gajdol” és „hajgat” igénk is, amelyeket legtöbbször babonásokok kapcsán hallunk; a Gajdos (1272), Hajgató (1429) név elő-előbukkan középkori okleveleinkben. Az év jeles napjain énekelt régi dalaink is, amelyek célja valami emberi erőt meghaladó cselekmény (bőség, termékenység biztosítása stb.) végrehajtása, refrénjük „Haj! regő rejtem!” igéző szavaival sejtetik, hogy ezeknél a cselekményeknél is eredetileg az ősök szellemének szántak döntő szerepet.¹⁸

A szellemek ambivalenciája

Ekkor azonban még nincsenek jó és rossz szellemek, csak egyszerűen egykori evilági énjükre emlékeztető szellemősök, akiknek a viselkedése mindig ambivalens, csetenként áldanak vagy átkoznak, tehát meg lehet haragítani őket és akkor bosszúállóvá válnak. Ilyenkor bármilyen áron meg kell engesztelni őket.¹⁹ Ilyen engesztelési szándék vezethette Bulcsút Cambrai-nél arra, hogy rokonának – akinek haláláért az őt magára hagyó csapata volt a felelős – levágott feje ellenében kalandozó serege egész hadizsákmányát és összes foglyait felkínálja az ellenségnek.²⁰ Ha a holt rokon szellemét nem engesztelik meg, kegyetlen, bosszúálló kísértetté válik, megjelenik a házban, zajt, lármát támaszt, bajt, kárt okoz, behatol az élők testébe, issza vérüket, eszi májukat, (hetvenhét) félcé betegséget, nyavalyát, fájdalmat okozhat nekik. (Pais Dezső szerint török eredetű *ördög* szavunk eredeti jelentése is ilyen ártró-rontó gonosz viselkedésű szellem.²¹

Idegen szellemek elleni oltalom

A vérségi közösségek tagjai – csakúgy, mint saját megharagított szellemőseiktől – óvakodtak idegen közösségek halottainak szellemétől is, területükön utazva megtisztelték őket, védekeztek ellenük és igyekeztek javaikat is megoltalmazni tőlük.

Erre irányuló cselekedeteik abból a hitből táplálkoztak, hogy a kísértet köteles azokat az akadályokat, csapdákat, amelyeket számára, reá gondolva állítottak, leküzdeni, a neki szánt munkát elvégezni, s csak azt követően gyakorolhatja rontó hatalmát. Így pl. már a neolitikumból adatolhatóan az élelmentároló, de más edények falán is, legtöbbször az edény váll- vagy nyakré-

szén fésűdísz, fogazott rajzolatot, hálómintát vagy textílienymatot alkalmaztak (fésűs-gödröcskés kerámia kultúra, gyakovói, pjanobori kultúra) abban a hiszemben, hogy az ártó a fogakba, hálóba beleakad, a textílmintán végighaladva pedig eltéved. (Ez a labirintus-hiedelmek alapja is.)²²

Hasonló megfontolások vezettek az egyetlen, önmagába visszatérő vonallal megrajzolható ábrákhoz, mint pl. a kör, vagy a pentagramma, amelyet a X–XIII. században főként gyűrűkbe karcoltak óvó célzattal.²³

Népmeséink leányszabadítás (-szöktetés) epizódjaiban a menekülő szerelmesek az őket üldöző gonosz (sárkány, boszorkány stb.) késleltetésére „visszakézből a fejükön keresztül” szintén textíliát (kendőt) vagy fésűt, kefést, tűzszerszámot, tükröt hajítanak maguk mögé. A X. századból szinte napjainkig adatolható az orsó és guzsaly gonosz szellemet elhárító erejébe vetett hit is. Kölest hintenek a sír fenekére a honfoglalók, hogy a halott szellemét munkával kössék le hasonlóan a Luca-szék készítőkhöz, akik mákot szórnak az őket üldöző boszorkányok útjába.²⁴

Kalandozó őseink nagy előszeretettel ostromolták meg és rabolták ki az egyházi intézményeket – főként a kolostorokat –, de elsősorban azért, mert ezek nemcsak szakrális helyek voltak, hanem gazdasági központként is működtek, ahol mindent – enni-, innivalót, nemesfémeket, textíliákat, szakképzett foglyokat és (apácazárdák esetében) nőket – egyszerre szerezhettek meg. Ám az oltárokhoz legtöbbször nem nyúltak, kárpát-medencei szállásterületeiken pedig – Piligrim passauai püspök tanúsága szerint – igen nagyfokú vallási türelem jellemezte őket az itt élő őslakosokkal és behurcolt szolgálóikkal szemben. Az idegen szellemekkel szembeni óvatosság vezethette Géza fejedelemet is, amikor „az igaz isten mellett hamis isteneknek is áldozott”.²⁵

Félelem a halott visszatérésétől

A halotti szokások igen sok, már elhalványult értelmű töredéke utal az egykori hiedelemvilágra. Ősünk úgy hitték, a halál után a lélek még bizonyos ideig a testben vagy a test körül ólálkodik. Azért kellett a halott mellett ébren virrasztani tűz, gyertya vagy fáklya fényénél, nehogy az álomba merülő alkalmilag távozó lelke helyébe telepedjék a halotté. (A túlvilágon játszódmásokban is gyakori feltétele a sikernek a virrasztás.)²⁶

Ekkor – temetés előtt – kellett elsimatni is „arcukat és hajukat tépve”, vérüket kiserkentve, mert ha később teszik ezt, visszasírják a halottat. Liudprand cremonai püspök szerint őseink „könnyek helyett is vért ontanak”, de így gyászolt még Szent László is, sőt ugyanezt várta el a magyar nép Mátyás özvegyétől, Beatrixtól is.²⁷

A halott visszatérésétől igen féltek. Hogy ez be ne következzen, azért kellett megteveszteni lelkét, s a falba vágott lyukon, ablakon, kéménykürtön vagy a küszöb alatt (lábbal előre) kivinni őt a házból. Ezért takarták le a tükröt, füstöltek, csaptak zajt cseréptöréssel. Ezért adtak feladatot a léleknek babot, kölest, gabonaszemeket hintve szét a padozatra, majd a sírfenékre (Zemplén), ezért oldották meg vagy adták fel fordítva ruháit (Basahalom), ezért helyeztek baltát, fűrészdarabot, sarlót, orsót, orsógombot a test fölé a sírba. A fémeszközök mellett a különösen féltelmesnek ítélt halottakat (Attila, Szent Margit) vaskoporsóba temették.²⁸

Ezt a célt – a halott visszatérésének megakadályozását – szolgálta az arccal a sírfenék felé temetés, a végtagok levágása (Hencida), a sírbanyilázás szokása (Medgyesegyháza), a halott átszúrása késsel, facölöppel (Eger) vagy ennek imitációja kopjának, guzsalynak, fejfának a sírba szúrásával. Ezért hengerítettek követ a sírhantra, emeltek kurgánt fölé. Az elhantolás után tilos volt egy ideig a halott nevének kiejtése, nehogy a sírből megidézzék. Később is, ha halottról beszéltek, csak jót volt szabad mondani, nehogy haragra gerjesszék.²⁹

Halotti áldozatok

A halotti áldozatok alapindítéka is az a félelem, hogy a holt szelleme a túlvilágon nem érzi jól magát, visszatér és bajt hoz az élőkre. Ezt akarják elhárítani azzal, hogy a halottnak a temetés és áldozatok révén lényegében evilági élvezeteit biztosítják a sírban is. Megmosdatják, ünnepi ruhába öltöztetik, használati eszközeit, hangszerét, dísztárgyait, ékszereit vele adják, nem ritkán bajelhárítókkal, obulusokkal indítják utolsó útjára.³⁰

Étel- és italáldozatként megtartják halotti torát. Szemfedőjét, halotti maszkját gyakran ezüsttel – ez önmagában is vallásos tisztelet tárgya – varrják ki (lompovátovói kultúra, Hajdúböszörmény). Drága szövetekbe, bőrökbe vagy prémekbe takarva, olykor koporsóban, csónakban vagy teljes jurtában

temetik el. A halott legény vagy leány lakodalmát megülik (szalmatovomajackoei kultúrában is), ilyenkor vigadnak, isznak, táncolnak (már 1092-től törvény tiltja), néhol nászéjszakáját is elhálják, utolsó kívánságait teljesítik, adósságát megfizetik, emléket dicsőítik. Búcsúzóul körülhordozzák a helységben, fátylós menettel viszik végső nyughelyére.³¹

A temetőben is találunk áldozati helyeket (Letkés, Békésszentandrás): rendszerint innen küldték a halott után kedvenc hátságát, eleinte a maga teljességében, később – a sámánizmus fejlődésével – csak jelképesen a ló szellemét. (A Kárpát-medencén kívüli részleges lovastemetkezések: Bolsije Tarhani, Tigani, Tankejevka stb.)³²

Itt esküsznek bosszút az erőszakos halállal haltak fölött, amire a sírokban (Piliny, Szeged-Öthalom, Tiszabездé, Kóka, Nagyhalász stb.) lelt félbevágott kutyateremek utalnak: a bosszú olyan hűségesen követi majd a tettest, mint a kutya gazdáját. Gyászuk jeléül a nők gyakran a sírba vetették levágott hajfonataikat is. Élve hagyott lovainak sörényét, farkát megnyesték és a köteles ideig mindenképp, de gyakran azon túl is meggyászolták.³³

A lélek tartózkodási helye a temetés után

A halott szelleme a temetés után is a közelben maradt hiedelmek szerint, s elvileg bárhol tanyát verhetett. Elsősorban a vizes helyeket kedveli (lévén tükörképlelek!) – vélték –, ezért halottaikat eleve víz (folyó) közelébe temették (Árpád, Botond, Taksony, Tonuzoba, Levente stb.). Kutaknál (1193: *aldo cut*), fákna (*igy-fák*), szent ligetekben (*igy-fonok*) és köveknél (*igy-kő*) áldoztak őseiknek abban a tudatban, hogy a szellemek kedvelik e helyeket. (Hasonlóan a chantik, zürjének, cseremiszek stb. gyakorlatához.) „Akik pogány szokás szerint kutak mellett áldoznak – törvénykezik I. László –, vagy fákhoz, forrásokhoz és kövekhez ajándékot visznek, bűnükért egy ökörrel fizessenek!” Szellemek tehát mindenütt, mindenben lakhatnak. Nem a természeti tárgyakkal és jelenségekkel, ember alkotta eszközökkel (bálgány, fétis, kard, vőfélybot stb.) van lelke, hanem ezek csupán a lehetőségét hordozzák annak, hogy lélek költözzön beléjük, s csak ezután válnak mágikus crejúkká, ha ez megtörtént. Ezért tulajdonítottak varázserőt pl. bizonyos csillogó ékköveknek, gyöngyöknek, tükör készítésére alkalmas fē-

meknek (elsősorban az ezüstnek: lomovatovói kultúra). Lényegében ez az általános „szellemhit” az amit animizmusnak nevezhetünk.³⁴

Holtak és nemesfémek

A korai hiedelemvilágbeli elemek egyértelműen kapcsolatba hozzák a fémeket a túlvilággal. Az arany, ezüst és réz pontosan olyan fontos szerepet játszik rokon népcink hiedelemvilágában, mint a magyar mesekincsben. A túlvilágon élők aranypalotában, aranyos kertben lakoznak, ruhájuk, fegyverük, kulcsuk, lószerszámuk, orsójuk, rokkájuk, motollájuk stb. arany. Az erdő itt színesfémekből áll, az alvilág részese így arany evezőkkel evezhet, a világfa pedig olykor aranyalmafaként jelenik meg. A túlvilági lények (pl. sárkányok) birtokában minden (vár, híd, kapu, szérű stb.) aranyból, ezüstből vagy rézből van.³⁵

Ha tehát az ember ezekhez az ásványokhoz akar jutni, kérnie kell a szellemeket, eredetileg – mint ezt pl. lapp hiedelmek igazolják – az ősök szellemeit, hogy ajándékozzák őt meg ezekből. Mivel a fémek a túlvilágról származnak (erről később!), érthetően mágikus erőt tulajdonítanak nekik. A fém vagy a belőle készült kincs fellelési helyére, a mondák szerint, vezető állatok (pontosabban az ős bennük rejtőző szelleme) révén bukkan a hős. Az áldozati állat ősöknek szánt részeit az „Aranydombnak” nevezett áldozóhelyen hagyják, amelynek másik lehetséges neve (Fehérhegy) is a túlvilágra utal.³⁶

Mivel a fémek a túlsó világból kerülnek az evilágra, legkiváltképp az ősoket tisztelik meg ezekkel, hiszen eredetileg is az ő tulajdonukban voltak: így a bálványok arca, feje, az ongunok stb. gyakran színesfémekből készültek. Azt, akinek áldoznak, gyakorta „arany, ezüst” jelzővel illetik, az áldozat tárgya is lehet arany, ami a véráldozattal egyenértékű. Hiedelemvilágunkban jól kimutatható az arany–fehér–veres szoros kapcsolata. Honfoglaló őseinkről ugyanakkor Regino azt írja antik hagyományokra építve, hogy nincs előttük nagy becsülete a nemesfémeknek, de az minden bizonnyal csak a pénz forgalmi értékének nem ismerését jelenti, amit régészeti leletek is igazolnak (pl. ruha- és lószerszámdíszként felerősített veretek). Más források viszont a magyarok sok nemesfém nyakékéről és függőjéről tanúskodnak (amelyeknek

nyilván „szellembefogadó”, ongun szerepe lehetett), és a győzelmeket követő áldozati lakomákon is szerepet játszottak a nemesfém edények.³⁷

A túlvilág és a nemesfémek összefüggésének feltételezésére nyilván az az empírikus megfigyelés vezetett, hogy a fémek ércei a földből, amelybe a holtakat temették, kerültek elő. Ami pedig a földben van, emiatt egyben túlvilági is. Természetesen maga a hiedelem nem lehet régebbi e fémek megismerésének koránál, tehát a neolitikum utolsó szakaszánál. De talán éppen erre az időszakra mutat az a tény a „fémek nagy felfedezésének” emléket hordozva, hogy az arany, ezüst, réz mellett más fémek szerepe elenyésző a hiedelmekben.

Szellemek a különleges természeti tárgyakban vagy az ember készítette eszközökben

A különleges természeti objektumok (furcsa alakú vagy színű sziklák, kövek, ritka képződmények, barlangok, meredek szakadékok stb.) figyelemfelkeltő jellegükből következően igen alkalmasak arra, hogy bennük szellemek tartózkodási helyét tételezzék fel. Ha már az ember is képes olyan konstrukciók létrehozására, amelyek valamilyen oknál fogva különlegesek, akkor a holtak lelkei, a szellemek ezeket is tanyájukul választhatják. Ezekből a hiedelmekből szervesen következik a fétisizmus, az idолоk, amulettek kultusza, annak föltételezése, hogy a szellemek beicigézhetők (az emberteremtés mondáihoz hasonlóan) bizonyos – természetes vagy ember készítette – tárgyakba, ezáltal a tárgy tulajdonosának hatalmába kerülnek és őt szolgálják.³⁸

Honfoglalás kori temetőinkből amulettek, bajelhárítók tömege került elő, nem találtak azonban – ellentétben rokon népeinkkel – mind az ideig, „ősmagyar bálványt”, hacsak a népmesék „vasorrú bábája”, esetleg a középkori határjárások bálványkóként emlegetett jelci nem erre utalnak, vagy az ún. kapubálványok, szépen faragott székelykapuk nem annak a kornak kései emlékei, amikor a holtat a küszöb alá temették, lelkének pedig oszlopot állítottak, hogy abban lakjék. (Sok helyütt ma is a küszöbhez érintik a koporsót, amikor kiviszik a házból, küszöbre helyezik az újszülöttet, az új asszonyt átemelik a küszöbön, vendégnek nem illik a küszöbre lépni stb.)³⁹ Néhány kései forrás beszél ugyan magyar bálványokról, pl. Laurentius de Monacis szerint Szent István király térített „megsemmisítve az ősi istenek bálványait”

(*extinguens veterum simulacra deorum*), de egykorú források ezt nem erősítik meg. Másrészt Monaci szórendje – mivel versről van szó – felcserélhető, tehát létjogosultsága lehet egy ilyen interpretációnak is: „megsemmisítve az istenösök bálványait”. Ez utóbbi változat magyarázatát adhatja annak is, hogy Szent Gellért miért tartja a magyarok egyik legnagyobb vétkének a „gőgöt”.⁴⁰

A csodás fegyverek is azért tekinthetők különlegesnek, mert szellem kötődik hozzájuk, költözik beléjük, azaz egyfajta bálványként kezelhetők. Ez a szkítákig vagy még korábbi időig visszavezethető kultusz a magyarság hiedelmeiben is fellelhető. A hős rendszerint a régi lomok közül keresi elő, vagy eleve csodás úton jut hozzá, pl. a földből hegyével kinövő kardot állatok (tehén, csikó, bika stb.) felsebzett lábának vérnyomán leli meg. Ezt a históriát már Jordanes feljegyezte a hun Attiláról is. Ugyancsak Attila kapcsán mesélik a nyugati krónikák és nyomukon a magyarok is, hogy Leó pápával találkozáskor az egyházfő feje felett lebegni látott két tüzes kardú angyalt. (A biblikus kapcsolat ezekben az esetekben nyilvánvaló, de a motívumok befogadása mutatja, hogy a magyar hiedelmektől nem lehettek idegenek.)⁴¹

A kard és föld, kard és tűz kapcsolata jelzi, hogy itt is eredetileg valamilyen képp az ősök szellemeiről van szó úgy, mint ahogy a mesebeli seregparancsnok kardot is a hős egy ősz öregtől kapja, ezért sokszor több, olykor háromszáz ember ereje (segítő szelleme) is rejlik benne. És ezért válik a kard jóslásra is alkalmas eszközzé, ha megfelelő fára (áldozófára) akasztják vagy abba szúrják.⁴²

Más népek mitológiájában is találkozunk csodás karddal, de mivel néphitünkben és rokon népeink hitvilágában is fellelhető a kard-kultusz emléke, nem zárhatjuk ki annak ismeretét őseink vallási képzeiteiből sem. Ha pedig arra a kardra gondolunk, amelyet Hermannus Cornerus, illetve Lambertus Hersfeldensis Attila csodás kardjaként mutatnak be, s amelyet Salamon király anyja ajándékozott Ottó bajor hercegnek, be kell látnunk, hogy még a XI. század második felében is élt az a képzet, hogy az ilyen kard illetéktelen kézben bajt, halált hoz forgatójára. Az sem lehetetlen, hogy nem csupán a kardhoz kötődtek ilyen hiedelmek, hiszen a magyar hagyományokból adatolható: Attilának íj, Botondnak (mint sok mesehősnek) a buzogány, Szent Lászlónak a csatabárd volt csodás fegyvere.⁴³

Belvedere Kiskönyvtár 10.

Szegfű: Ősi szellemi örökségünk

Szellemek a növényekben

Számos adat szól amellett, hogy őseink hiedelmei szerint az élőfákban vagy más növényekben is tanyát üthettek a szellemek. A „fűben, fában fejlődő orvosságot” is – hatóanyagaikat nem ismerve – a bennük lévő szellemek gyógyító (pontosabban a rossz szellem elűzésére képes) erejével magyarázták.⁴⁴

Az obi-ugorok szerint az alvilág fája az égerfa, csakúgy mint a Csallóköz bizonyos helyein a terménységet szimbolizáló májusfa. Miért? Magyarázatot erre a lapp vadászmágiából nyerünk: az égerfa kérge megrágva vagy főzve vörös, mint a vér. Ezzel festik a sámándobra is az alakokat. (A vér és a szellem kapcsolatáról még bővebben szólunk.) Hasonló megfontolásból lehetett a finnek szent fája a vörösfenyő: régen a ligetekbe temették a halottakat, s hogy nem se sértsék őket, tilos volt itt gallyat törni. Hogy mégsem a fát tisztelik, csak a vér és a vörös szín asszociatív hatása révén lett kiválasztott fa a fenyő, azt az bizonyítja, hogy pl. az obi-ugorok az áldozati oszlopol választott vörösfenyő kérgébe előbb belemetszik a (megidézendő) szellem figuráját, s csak azután fröcskölik be az áldozati állat vérével. A vér, a vörös szín igéző.⁴⁵

Amennyire az élét jelképe, a vér szimbóluma a vöröskérgű fa, legalább annyira valószínűsíthető, hogy a fehérkérgű fákat is a holtak szellemével hozták kapcsolatba. Igazolja ezt, hogy a marik fenyő és nyír előtt egyaránt áldoznak, a vogulok a nyírfát szentnek tartják, a sórok, jurák-szamojédok „hétágú szent nyírfánál” végzik szertartásaikat. A marik nyírfakéregből kivágott figurákkal választják ki az áldozati állatot és ugyanilyen módon úzik az evenkik a vadászmágiát. Az obi-ugorok, udmurtok nyírkéreg edényben vagy nyírfateknőben fogják fel az áldozati állat vérért.⁴⁶

A világfát nemritkán hétágú nyírfának képzelik: a tatár, szelkup, teleut, szamojéd sámán egyaránt „az égisgerő nyírfát” jelképező, szintén nyírból készült sámánfán mászik fel csakúgy, mint az erdélyi „naptűzgyújtó” táltos. (Már itt fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy ez esetben a fa csak a szellemekhez vezető út.) A sámándob készítéséhez is nyírfát használnak, a szellemet megjelenítő álarcot nyírháncsból barkácsolják, az osztjákok nyírfából faragják bálványait, vagy nyírkéreg ládikában, zsákban tartják azokat, az udmurtok pedig a szellemőrző dobozka alá helyeznek nyírágot. A túlvilágiak

képeit vagy az őket jelképező totemrajzokat (tamgákat) gyakran nyírkéregből vágják ki, s áldozatkor nyírfára akasztják ezeket.⁴⁷

A szellemekkel kapcsolatba került terhes nő szüléskor használt ruháját nyírkéreg dobozban rejük el a házon kívül, gyermekének pedig az első bölcsőt szintén nyírkéregből készítik. Erdélyben is a magára hagyott csecsemő bölcsőjére nyírgallyat helyeznek, hogy óvja az idegen szellemektől. A vogul medvefiú apját nyírhusággal üti agyon, de bajban is célszerű nyírfá alá menekülni.⁴⁸

A vogulok, permiek, marik hajdan nyírkéregbe csavarva temették halottaikat, később nyírhánccsal összekötözték, nyírkéreggel borított deszkakoporsóban, a sírba nyírhánckötéllel lebecsátva hantolták el. Az idegenben elesett katona helyett nyírtuskót temettek el, hogy a halott szelleme ebbe költözzék. A sírba nyírháncs kosárban vagy nyírkéreg dobozban tették a halottnak szánt áldozati ételeket, s úgy képzelték, hogy az alvilág révsze nyírkéreg csónakon közlekedik.⁴⁹

Jeles napi szokásaikban is előkelő helyen szerepel a nyírfá. Luca napján kezdik kötni azt a nyírfaseprőt, amellyel karácsonykor körülseprük a házat. Az ünnepi ételeket is nyírfatűzön illik ilyenkor főzni a mordvinoknál, s a megmaradt üszköt ugyanúgy elteszik baj, kár elleni óvószereül, mint Erdélyben. Az ekkor készült seprővel megvert tehén nem lesz rúgós és elapadt teje visszajön. A vízvetés maradék vizét is erre kell önteni. Sokféle a disznót is nyírgallyak tűzénél perzselték, s a véres nyírágakkal (amelyeken az állatot leölték) a ház asszonya elverte a gyerekeket, hogy mindenféle rontást kiűzzön belőlük.⁵⁰

Szent György napja előestéjén az ablakokba, ajtókbá, istállóba nyírágot tettek ugyancsak rontásűző célzattal. A másnap kihajtott állatokat nyírverszővel terelték a mezőre. Palócföldön májusfaként is nyírt állítottak. A mordva nagyasszony napi szokásokból kiindulva feltételezhetjük, hogy ehhez az ünnephez nálunk is kiváltképp a nyírfá társulhatott, hiszen a szellemeknek szánt fogadalmi textildarabokat rokonainknál is, nálunk is nyírfára akasztják. Babonáink szerint a boszorkány is nyírseprőn lovagol.⁵¹

Obi-ugor hiedelem szerint a túlvilágon nyírerdők vannak, s a permi szent nyírfá törzséből vér folyik, ha megvágják. Mindezek ellenére nem állíthatjuk, hogy a fát tisztelték őseink vagy rokonnépeink, ugyanis nem minden

fa szent, csak akkor lesz az, ha szellemek (az elhaltak lelkei) ütnek tanyát rajta, akkor lesz „szellem látogatta fa”. A fa tehát csupán az áldozat helyét, a szellemüsztelet helyét jelzi, azaz nem a fa a szakrális cselekmény tárgya, hanem a benne, rajta meghúzódó szellem, akinek képmását gyakran a fenyő vagy nyír kérgébe is bekarcolják, akit e fa birtokosának tartanak. A nyírnek a kultuszban kiemelt fontosságát fehér színe adja, amely a halottak deklaratív színe.⁵²

Természetesen gyakorlatilag minden növény alkalmas arra, hogy benne szellem üssön tanyát, így pl. a tejes növények vagy füvek, a kardfű, az üreges nád, amelyben a mesebeli nádlány él, vagy a bodza, amelyhez az elűzni szándékozott betegség-démonokat viszik, s amelynek szárából síp készül. De ilyen az akasztófa tövén nőtt fű is, amelybe a kivégzettek lelkei férkőznek be. Hasonló a mesebeli hárs is, amelybe a menekülő táltos rejtőzik vagy az ellenséges démonokat rejtő körtefa, szederinda stb.⁵³

Akkor tehát, ha a fában szellem lakik, életfa, lélekfa is lehet a neve, s ilyenkor a szellem a fa nedveivel táplálkozik (ezért kerülnek előtérbe a vérszerű, tejszerű nedvű fák). E fák legkiválóbbika maga az ún. világfa, amelynek lábánál a szellemeket tápláló vértó és az életerő másik forrásaként ismert tejtó található. Erre utalnak népmeséink „nyíló és záródó fa”-motívumai is, s eredetileg a népköltészetünkben, népi díszítőművészetünkben megjelenő növényi jelképek. Ezzel magyarázható, hogy a növény (-ben tartózkodó szellem) miért a jeles napokon szólal meg, miért épp az üreges dió, mogyoró az amit karácsonyi egészségvarázsláskor szétosztanak a családtagoknak, miért épp mogyoróvessző a mesei varázspálca, miért égetik el a mesebeli gonoszok a korábban „szellem látogatta fát” attól való félelmükben, hogy abba a szellem visszatér, miért lehettek a középkorban gyakran élőfák a határjelek, miért fordul elő néhol a – születéskor és halál esetén fontos kellékként használt – szalma tisztelete.⁵⁴

Meséinkben, népdalainkban nem ritka jelenség, hogy valaki halála után növénné (eredetileg bizonyos növénybe költöző szellemé) válik, s a mesehősök gyakran növényből, magból, gyümölcsből lépnek elő ugyanúgy, mint rokonnépeink hiedelmeiben. (Erre a születési körülményre ma már olykor csak a mesehős neve utal.)⁵⁵

Azt persze nem állítjuk és nem is állíthatjuk, hogy mindezek a hiedelmek kizárólag a magyarság vagy a finnugor népek hitvilágának jellemzői, de legalább annyira téves lenne pl. leszűkíteni megjelenésüket a kazár fa-kultusz hatására hiedelemvilágunkban, hiszen éppen ennél a népnél fellelhetők a zsidó fa-kultusz nyomai is, s azt is tudjuk róluk, hogy vezető rétegük éppen a magyarokkal való kapcsolatfelvételük idején tért át a karaita zsidó hitre. De még ez a föltevés is alaposan korlátozná a lehetséges hipotézisek számát, ugyanis a fából, növényből előtűnő szellemek légióját lehet felvonultatni az antikvitásból, s más népcsoportok hiedelmeiből. Az általános elterjedtség azonban nem zárja ki, sőt ellenkezőleg, valószínűsíti, hogy őseinknél is számolhatunk e hiedelmekkel.⁵⁶

A szellembefogadó általános neve

Mielőtt tovább lépnénk, még egy problémát kell tisztáznunk. Az észak- és közép-eurázsiai népek hitvilágában nagyon sok a női princípium: van anya a Napnak, viharoknak, felhőknek, szélnek, tűznek stb. Így találjuk ezt a magyar népmesék számos darabjában is. Itt azonban nagyon körültekintően kell differenciálnunk: sok esetben az exogámia révén a másik frátriába került nőre utal a cselekmény, aki a főhőst segíti, megint más esetben a már társadalmi hierarchiát is tükröző leghatalmasabb szellemős feleségéről beszél, de mégis legnagyobb számban azok a funkciótlan anyák vannak, akik csak „fúknak” köszönhetik megemlézésüket. Ez esetben valószínűleg nincs egyébről szó, mint egy olyan asszociációról, fogalom kiterjesztésről, amit könnyen megmagyarázhatunk. A megszületésre váró szellem a terhesség megállapításától, más elképzelések szerint az embrió első megmozdulásától az anyában lakik. Ennek kiterjesztésével anyának tekinthető minden olyan hely, tárgy, élőlény, jelenség, ahol e szellem korábban tanyázott, illetve ahol a többi hasonló szellem tartózkodhat. Ilyenkor nyilvánvalóan nem az „anya” a szó szoros értelmében a fogalomtartalom, hanem általában „befogadó”, ami vagy aki befogadja a szellemet, amiben vagy akiben a szellem tanyát verhet vagy beleigézik. Ez a befogadó természetesen a fentiek alapján növény vagy más élőlény is lehet.⁵⁷

Amikor a cselekvő szellem maga is halott anya lelke, aki esetleg fában lakik vagy állatalakban táplálja elárvult gyermekét, vagy madárként egyengeti

annak életútját, akkor rendszerint elmarad a befogadó anyaként való említése, mert ez a cselekményben komoly félreértéseket eredményezne. Ugyancsak egyértelműnek tűnik a fák „szellembefogadó” jelentése az ún. fákra aggatott rongyok esetében. Ez a szokás ugyanúgy megtalálható rokon népeinknél, mint hazánkban. A szokás eredeti értelmét az az Erdélyben feljegyzett adat őrzi, amely szerint a fánál vagy véráldozatot mutatnak be meddség ellen, vagy a szóban forgó nő menstruációs vázondarabkait akasztják az ágakra. Tehát a cselekmény demonstratív jelentése: a (férj nemzetségéből újjászületni nem akaró) szellemős csalogatása, annak bizonygatása előtte, hogy a feleség, az érintett nő érett, rendelkezik kellő mennyiségű vérrrel, hogy a megszületésre váró szellemet táplálja. (Erre még visszatérünk.)⁵⁹

Természetesen minden elemzésnél számolnunk kell azzal, hogy az eredeti hiedelmek elhomályosulásával, pontos tartalmuk feledésbe merülésével az egyes terminusok fogalomtartalma megváltozott, s az évszázadok, évezredek múlásával megszemélyesítették ezeket a szellembefogadó-anyákat is, ami esetleg maga után vonta, hogy nagyobb szerepet kaptak a cselekményben, esetleg más korábbi szereplők rovására. Legszebb példa erre talán a földanya lehet. Bizonyíthatóan már a Neander-völgyi ősember felfigyelt arra, hogy a földbe kerülő magból új élet sarjad, s ezért halottait már (a reinkarnálódás legkezdetlegesebb hite alapján) a földbe temette. Ebből a rítusból fejlődhetett ki a föld „befogadó anyja” fogalomtartalma már igen korán (pl. a sztyep-pén már a szkíta kortól adatolhatóan vagy hazánkban a Subalyuk-barlangból), s ugyanígy található meg a finnugorok hiedelemvilágában is. Ám arra már Paasonen felhívta a figyelmet, hogy a „szántóföld-anyja” nem valami túlvilági erőt, hatalmat kifejező istenség, hiszen ássák, szurkálják, bevetik, a lovak lába széthordja stb. Eredetileg tehát aligha lehetett több a jelentése, mint szellem-befogadó, amely táplálni, éltetni képes a szellemet, s csak később, egy általánosabb termékenység-képzet kialakulásával személyesült úgy meg, hogy a hét alvilág réteg uralkodónőjeként kezdték tisztelni. (Osztyák rege szerint a megölt menkw-anya testéből kígyók, gyíkok jönnek elő, tehát ez is azonosnak vehető a földdel.)⁵⁹

Szellemek az állatokban

A szellemek azonban nemcsak élettelen dolgokban vagy növényekben, hanem állatokban is lakhatnak, ez a magyarázata az ún. totemisztikus hiedelmeknek. Az állatot, amelybe az ős beletelepszik vagy saját neve által predestinálva (pl. Farkas, Bucna = bika, Kulan = vadszamar, Kabán = vadkan stb.), vagy annak bizonyos jeles tulajdonsága miatt választja. Ennek aztán számos következménye van. Mindenekelőtt az, hogy ezt az állatot szerfelett nagy tisztelettel veszik körül és tabuk alá helyezik: nem szabad vadászniuk rá, nehogy megsértsék, lakhelyétől fosszák meg a szellemet, s ezáltal haragját magukra vonják. Ha mégis totemállatra vadásznak – rendszerint ünnepélyes alkalmakkor – vagy elfogva meg akarják ölni azt, mágiával kell az őst kicsalni belőle, majd a közösség minden tagja – a kollektív felelősségvállalás jegyében eszik az állat húsból, közben fennhangon bizonygatják, hogy nem is ők ejtették el (vö. pl. obi-ugor medve kultusz).⁶⁰

Vonatkozhat a tabu az állat nevének kiejtésére, olykor lerajzolására is, ti. ezáltal magát az őst is megidéznek. Mivel pedig hiedelmek szerint a szellem megjelenése a kívánt helyen valóságos légbeli utazásukkal jár, alaptalan fárasztásuk, okatlan megidézésük éktelen haragra gerjesztheti őket. Ezért, amikor ilyen állatról beszélnek, jellegzetes tulajdonságaikkal írják körül őket (farkas, szarvas, medve stb.), ami a hiedelmek újabb variációinak kifejlődéséhez vezet.⁶¹

Az ős, ha jeles tulajdonságáért választotta „tanyaállatát” – mivel elvileg annak bármely részében tartózkodhat – feltételezték, hogy épp kiváló vonását hordozó testrészében érzi jól magát: a gyors nyúl lábcsontjában, a kitartó futó és veszélyes vérengző farkas lábában vagy fogában, a magasröptű sas szárnycsontjában, a medve, vadkan agyarában stb. Az állatoknak ezeket a szellem-kedvelte darabkáit a bennük lakozó szellemek miatt amulettként viselték a nemzetség tagjai és varázserőt tulajdonítottak nekik. Ezt a megnyilatkoztatást nevezzük ongun-kultusznak (az *ongun* török eredetű szó, Németh Gyula megfajtése szerint jelentése „sikert hozó”). A táltos (sámán) dobja, sokszor ruhája, fejdísz is az állatoknak ezekkel a csontocskáival, szőr-csomóival, tollaival van teleaggarva. (Népmeséink ún. segítő állatai is önmaguk helyett szőrszálát, pikkelyt, tollat stb. adnak a hősnek, amelyekkel megidézheti őket.) Eleink tehát a totemisztikus képzetekben nem magát az álla-

tot tisztelték, hanem a benne tartózkodó szellemet, ősiüket, s éppen ez tette lehetővé a fenti „pars pro toto” elképzelések kialakulását. (Számos honfoglalás kori sírból kerültek elő ongunok, pl. Szob, Piliny, Szarvas, Csongrád, illetve hasonló célzatú állatalakos nemesfém veretek, így: Rakamaz, Hencida, Basahalom.)⁶²

A totemisztikus mondák

Fejregetésünknek látszólag ellentmondanak az ún. totemisztikus mondák, amelyek azt sugallják: a primitív közösségek ősapjukról vagy ősanijukról komolyan hitték, hogy nem ember volt, hanem valamiféle állat vagy növény (Álmos vezér nemzetsége pl. turultól cred). Ez az ellentmondás azonban nem valós, nyitját – időben kissé visszakanyarodva – a névadás szokásának kialakulásában leljük. A név az emberiség nagy találománya: megteremti viselője beszédbe foglalásának lehetőségét, egyéniségként különíti ezzel el másoktól, de ugyanakkor ezzel fogadja őt be az a vérségi-nemzetségi csoport, amelyhez tartozik, amely névadója. Nem véletlenül alakult ki egész misztika a nevek körül: primitív fokon – mivel magára a „név”-re még nincs kialakult fogalom – a név nem jelképe az embernek, a léleknek, hanem alaptényezője. Sok természeti népnél a gyerekeknek csak felnőtté avatásakor adnak nevet (pl. az obi-ugoroknál: névadás = lélekkadás), vagy gyermekkori nevét akkor újjal cserélik fél (névcseré = lélekcseré). Ilyenkor gyakori, hogy az avatandó egy-egy karakterisztikus jellemvonása miatt bizonyos – faji sajátossága révén emberi tulajdonságokkal összevethető viselkedésű, jellegű – állat vagy már állatnévvel rendelkező valamely – benne reinkarnálódott – ősc nevének kapja személynévül.⁶³

Anikor aztán erről a személyről – esetleg több emberöltővel – halála után megemlékeznek, mesélnek, a róla szóló „mítoszokban” olyan mértékben gyarapodnak a neve sugallta jellemvonások, külső és belső tulajdonságok, amilyen mértékben megcsappannak a személyiségéről alkotott emlékek jellemzői, differenciáló vonásai. Egy bizonyos – a primitívebb népek elbeszéléseire nagyon jellemző – inadekvát asszociáció révén a történetben keveredik a „hős” és a „neve” fogalomtartalma. (A sas repül, de tüzet rak, magasban fészkel, de nőszül, beszél, a bagoly, harkály repül, de csónakban evez; a medve emberi nővel gyermeket nemz, de mézet lop stb.) Vagyis ezekben az cse-

tekben is ténylegesen a nemzetség valamelyik ősről – akit valamilyen állatról neveztek el és éppen azért talán a szóban forgó állatban lakozónak képzeltek szellemét –, annak cselekedeteiről van szó. Így ezek az állatősök mesévé korszosult történeteikben nagyon is emberi módon viselkednek (Medvefi, Juhfi stb.), és pl. még hétfejú sárkányunk sem kígyó vagy hüllő, hanem emberszabású.⁶⁴

A totemmondák tehát a vérségi, vérközösségi kapcsolatok felismerése idején keletkezhetek és nyilvánvaló céljuk volt, hogy a közös ősök nevével (történetével), esetleg a reájuk utaló tamgával e vérközösségi kapcsolatot nyilvántartsák és tudatosítsák a közösség tagjaiban. Éppen ezért e mondák elsősorban azokról az ősookról szólnak, akik a közösség életterét megszerezték, s így „birtokosainak” tekinthetők. (Még a középkorban is előfordul, hogy a „pogánysír”, „bálvány” határjelet is jelent. (Ha valamilyen ok folytán a közösségnek szét kell válnia, ezt a területet hirtelen el kell hagynia, az új szállásokon – mivel az ősök a régi helyen vannak elhantolva (az emlékezetben az válik első fokon a holtak országává) – már az új foglalkók neve köré szövődnek a mondák, amelyek vagy kiszorítják az előző történeteket, vagy – ritkábban – rájuk rétegződnek. (Egyes kutatóink pl. épp a honfoglalás tényével magyarázzák korábbi mondakincsünk szegénységét, illetve azt a tényt, hogy míg a bizánci források ismerik eleink – talán sztyeppei őseik nevéből keletkezett – törzsneveit, addig hazai forrásaink csak a „honfoglaló vezérnévsort”, azaz a hazai „ősök” neveit őrizték meg. (Szükséges azt is megjegyeznünk, hogy magukat az állatokat is „lelkes lénynek” tekintik a primitív népek, azaz ezeknek is van lelke, amely a túlvilágon is állat alakú. Az ezekről szóló mesék már alig elválaszthatóan összemosódtak a totemisztikus mondákkal: a kutatómunka során tehát számolnunk kell azzal is, hogy állatmesék totemmondákat rejtenek vagy megfordítva, a totemisztikusnak vélt történet magva esetleg csupán állatmese.⁶⁵

A halotti lélek a temetést követően

A halott temetőbeli elhelyezése, a biztosan magyarnak tekinthető leletek esetében, általában nagycsaládi keretekben történt, sírja egyben társadalmi rangját is tükrözte. A halál után is tagja maradt nemzetségének, és a közösség főnöke révén „tartotta” az élőkkel a kapcsolatot. Mivel őseink hite szerint az

ember sorsa a jó és gonosz szellemektől, pontosabban a szellemek jó vagy rossz indulatától függ, a halál utáni áldozatok is két nagy csoportba sorolhatók: egyrészt a nemzeti javakból a halottnak is kiadták a részét, hogy meg ne neheztesse, másrészt az esetleg valami miatt mégis haragra gerjedt őst ki kellett engesztelni. Az elsőre felhozhatjuk példaként, hogy a Szent Gallent feldúló kalandozók a victima (áldozati barom) elfogyasztása után bortól nekihevíülve „mindnyájan elkezdtek rettenetesen kiabálni isteneikhez” – amint Ekkehart írja – azaz az ősöknek szánt áldozati részre csalogatták nyilván a szellemeket; a másodikra példa lehet Bulcsú már korábban említett esete. Árpád ugyancsak nagy áldomást (*magnum aldumas*) rendez a győztes csaták után, az osztják hősek pedig a leölt ellenség fejét is felkínálják az ősek.⁶⁶

De ahogy a hadizsákmányból, úgy a megtermelt javakból is részt kaptak az ősök. Ezt bizonyítja egyrészt az áldozati ligetek, berkek említése, másrészt az ún. termékenységtünnephez (napfordulók, nap-éj egyenlőségek, tavaszi jelenségek), vagy a nagyobb munkákhoz (szénagyűjtés, aratás, vetés, állatok ki- és behajtása) fűződő – később keresztény hatásra húsvét, Szent György, Szent Jakab, Szent Iván, Szent Mihály, Szent Márton, karácsony, újév napjához kötődő – népszokásaink legarchaikusabb rétege is. A feldíszített majd leölt állattal az ős túlvilági nyáját szaporították, étellel, itallal, prémekkel, ruhadarabokkal stb. ellátását biztosították, a feláldozott szolgálkkal kiszolgálóinak számát gyarapították. (Pais Dezső például a dusnokok és torlók intézményének XI. századi gyors elterjedését éppen a pogány kori hagyományok burkolt fenntartásával magyarázza.) A holtat egyébként már várta a túlvilágon – hitük szerint – megölt ellenségeiből verbuválódott szolgálinak serege, amint ezt Lehel vezér históriájából tudjuk, de Marino Danudo még a XVI. században is azt állítja, hogy e hiedelem él a székelység körében.⁶⁷

Nagyobb problémák megoldásához, harc közben „hajgatással”, „gajdolással” hívták segítségül az őseket, a nemzeti tanács döntéseit (belső viszályok elsimítása, adás-vételek, leányrablás elbírálása stb.) az ősek jóváhagyásának megszerzése végett áldomás követte. A családi cseményekkel – születés, házasság, halál –, nagyobb vállalkozásokkal kapcsolatos szertartásaink alaprétege közös, valamennyi mélyén a család ősenek szentelt áldozat áll. A csecsemőt – néhány helyen még ma is a küszöbre helyezve mutatják be az

ősnek, s ezt a „csök” követi, a felnőtté avatás (legényavatás) egykori szertartására is utalnak nyomok, a párokat „összeregölik” (hajgatással), a menyasszonyt a világfát jelképező vőfélybot segítségével kéri meg, lakodalmat ülnek, az új menyecskét férje átemeli a küszöbön, másutt fáklyafény mellett a kútba kell néznie, tüzet kell ugrania, tűzre tennie vagy a kemencére feküdnie, tehát be kell mutatkoznia, hűséget kell fogadnia a férj szellemőseinek, s csak éjjél (szellemek órája) után öltözhet át menyecskévé.⁶⁸

A családfát az exogámia miatt legalább hetedíziglen ismerni kellett. Az ősök emlékét idéző, hősi tetteikről szóló énekeket, meséket, megfelelő előírások betartásával csak a férfiak adhatták elő (nők néha meg sem hallgathatták), és talán az egyes szám első személyű előadásmód is abból a hitből táplálkozott, hogy az énekesből maga a megidézett ős szelleme szólal meg.⁶⁹ A haragvó ősök megengesztelése – miután a látók, nézők révén kiderítették neheztelésük okát – hasonlóképp áldozattal járt, amelyet a nemzetségszű mutató be esetleg táltos (sámán) segítségével.

A halott szelleme egy bizonyos meghatározott idő elteltével (a magyarságnál ez három esztendő lehetett annak alapján, hogy Szent István és Szent László gyászolása egyaránt ennyi ideig tartott) vándorútra indul – hitük szerint – a szellemek birodalmába, elhalt őseihez, akik már ott „szállást szereztek”.⁷⁰

2. Túlvilág és evilág

Ósi világgépünk

Őseink világgépét is a geocentrizmus jellemezte. Eszerint a mindenség közepén a föld található. Az evilági tér kettő tagolású, egyrészt a vérségi közösség szállásterületéből, másrészt az azon kívül eső területekből áll. Az előbbi mítikus szempontból védettséget, kiszámíthatóságot is jelent, hiszen a saját szellemősök uralják azt, akikkel a közösség feje kapcsolatot tart közvetlenül vagy közvetve. A külső tér már idegen, veszélyes, ellenséges, kiszámíthatatlan, hiszen más ott élő vagy egykor élt közösségek szellemőseinek hatalma alá tartozik. Ugyanakkor a saját szállásterület is kettős tagolású, amennyiben profán és szakrális térre oszlik: a profán tér a közösség tényleges élettere, a szakrális tér ezen belül az, ahol a túlvilággal, a holtak „szállásaival” közvetlen kapcsolat jön létre, azaz a közösségi temetők, amely egyben az áldozatok bemutatásának helyei is. (Mikrométerekben ez úgy jelentkezik, hogy a lakásban azoknak a helyeknek, ahová hajdan az elhalt közösségi tagokat temették – küszöb alá, tűzhely mellé stb. – megmaradt a szakrális jellege.)

E tér csupán horizontális szerkezetre mutat: mind a vérségi közösség tagjaira veszélyes idegen terület, külső tér; mind a saját területnek a transzcendentális térhez kapcsolódó szakrális része reálisan elérhető, bejárható. Ez a térszemlélet a néphitre jellemző, amely az evilági dolgokkal kapcsolatos rituális és misztikus elképzeléseket fogja össze, s a holtak lelkeivel csak addig foglalkozik, amíg azok végleges túlvilágra kerülésük előtt közvetlen kapcsolatban vannak az élőkkel, itt tartózkodnak, amíg a „regös nagy útra” nem térnek.¹

A tér kettős tagolása megmutatkozik az evilág és másvilág felosztásában is. A legkorábbi elképzelések szerint a világ szintén tükröképszerűen felfogott evilágból és túlvilágból tevődött össze, amint ezt a gyimesi csángóknál jól mutatják még ma is a székelykapuk kaputükrében megjelenő életfa ábrázolások. Az életfa itt lefelé és felfelé szimmetrikus koronát hajt. (Honfoglalás kori régészeti leletanyagunkban is számos életfa ábrázolás található, így pl. Anarcs, Sárospatak, Solt, Tiszabercel korabeli temetőiben stb.)²

Természetesen a magasabb szintű társadalmi fejlettség magával hozta a túlvilággép átalakulását is. Mint említettük, a felfogás szerint a mindenség

közepén a Föld található. E lapos földkorongra szilárd, de forgó félgömb alakjában borul az ég. A kupolaszerű égbolt képzete továbbra is megmaradt, de rétegei számában változás következett be. Az égboltozat már nem egy, hanem a magyarságnál is fellelhető misztikus (szervezési) számnak megfelelően hét. (Hasonlóképp írja le – nyilvánvalóan már keresztény elképzelésekkel örvözve – a tihanyi alapítólevél is.)³

Az élők világa ebben az elképzelésben a középső (legbelső) világ. A túlvilág tehát hét rétegű, amely felfogás a világvallásokkal (iszlám, kereszténység) szembesülve hét alvilágra és hét mennyre tagolódik majd. Eredetileg azonban nem volt külön felső és külön alsó világ, hanem egységes volt a túlvilág, mert csak így képzelhető el, hogy meséinkben pl. Fehérlófia egy a földbe mélyedő lyukon alászállva ugyanoda jusson, mint pl. a kiskanász megmászva a világfát. Mindebből az is kitetszik, hogy elsősorban meséink legősibb rétege az, amelyben ezt a – néphitben alig érzékelhető – vertikális tértagolást kereshetjük. Ez esetben is megtalálható a profán és szakrális tér képzete, amennyiben a profán térben a túlvilágra vezető pont (lyuk, világfa stb.) a szakrális centrum, a transzcendentális térben pedig ugyanez (a visszatérés helye) az érintkezési pont számíthat profánnak. Úgy tűnik továbbá a meséből, hogy ez a túlvilág a legprimitívebb elképzelésekhez képest meg is fordult, hiszen csak így képzelhető el, hogy a hősök oda „leereszkednek” vagy „felmásznak”, és ott ugyanúgy cselekszenek, mint evilágon.⁴

A világ szerkezete tehát egymásba helyezett búrákhoz – vagy talán creditibb elképzelés szerint leborított üstökhöz – hasonlít. Ezeket az ún. világfa – népmeséink „tetejetlen fája” – töri át, amelynek minden egyes ágára egy-egy külön világot képzeltek. Ezek a világok nemcsak vertikális, hanem horizontális irányba is kiterjedtek, ugyanis csak így lehetséges, hogy mindegyikben élnek szellemek, továbbá hegyek, folyók, füves puszták, erdők, állatvilág stb. vannak. A hetedik ég után található a világvége.⁵

Ezekben égi világokban – ám bármelyikből visszaigézhetően – vándorolnak az ősök, minél régebben haltak el, annál távolabbi égbe jutva (és annál kevesebben és ritkábban jelentkezve az élők emlékezetében), mígnem elérkezik újjászületésük, reinkarnációjuk ideje. Az uráli népek mitológiájában tehát a föld és az egek nem egymással szembenálló, hanem egymást szervesen kiegészítő fogalmak. A túlvilági lét pedig – mint már említettük – nem

csupán egyszerű folytatása az evilági életnek, hanem makacsul megőrizte tükörkép jellegét.⁶

A sámán dobjárja is – akár egy térkép – ez a szakrális táj van felfestve, hiszen éppen a túlvilág az, ahol néki el kell igazodnia, ha feladatát teljesíteni kívánja. A mesék tündérországa is azonosítható a holtak országával, a túlvilággal, és a sárkányölő hősök elé is egy új világ tárul, ha ellenfelünk birodalmába lépnek. (Ősi mondavilágunk felderítése szempontjából azt is figyelembe kell vennünk, hogy rokon népeink hiedelmei szerint ez a túlvilág, vagy legalább az odavezető nyílás, északon, a sarkvidék felé található.)⁷

A világfa

Az egekbe tehát csak az éggömböket áttörő világfán lehet feljutni. Ennek lombja körül mozog a Nap és a Hold, állásuktól függően a fának éjszakai, sötét és napfényes ágai vannak, jobb oldalán a férfiakhoz tartozó dolgok, bal oldalán a női dolgok kapnak helyet obi-ugor elképzelés szerint, hét gyökere pedig a kígyók, békák, gyíkok, országába nyúlik le. Tövénél vértó és tejtó található, tetején húros hangszer lehet. Mivel e fán a táltosok lelkei, holtak szellemei közlekednek, azonosnak kell vennünk az ún. lélekfával vagy istenfával is, amelyen – gyakorta feltételezik – a megszületésre váró ősök lelkei üldögélnek madár (vagy más állat) alakjában. Rokon népeinknél a világfa képzete gyakran tűnik azonosnak a „holtak hídjának” is nevezett Tejút csillagképpel. (Később, a világvallások hatására, a szellemek birodalmát jelölő túlvilág és az alsó világ képzete keveredett egymással.)⁸

Világfák ábrázolásánál sokszor jelképesen megrajzolt halomra helyezik a fát. Ez a halom igen nagy valószínűséggel az elhalt ősök sírhalmát (kurgánját?) szimbolizálja. Van olyan mesénk is, amely szerint ez az égígérő fa (bizonytalán halotti áldozatként leölt) ló oldalából nőtt ki. A világfa nem ritkán keresztútjánál található, amelynél – a krónikáink szerint elődeinknek tartott – hunok halottaikat temették, ahol a keresztényesült hit szerint a menny és pokol kapuja van, és ahol találkozni szoktak a táltosok, boszorkák. A halmon, keresztútjánál „kerek kis pázsit”, „kis kerek erdő”, azaz áldozati liget, berek található. Ugyanez a „szent táj” szerepel regösénekeinkben „sebes folyóvíz” „körülveszi zöld selyem pázsitot”, s azon „legelész egy csudaféle szarvas”. Ez a táj már középkori krónikáinkból is jól adatolható.⁹

A táltos

Közönséges ember csak hírét hallja a „tetejctlen fának”, de látni nem látja. Csak az lelheti és mászhatja meg, aki (nem ritkán hetedik gyermekként) fölösleges csonttal, foggal, ötnél több ujjal stb. született és hét vagy kilenc éves koráig nem vett a szájába tejen kívül más ételt. Ez az ember pedig a táltos (sámán).¹⁰

A táltos tehát születésétől predesztinált foglalkozására, de erre csak később, gyakran hét éves kora körül, bizonyos nyavalya (az ún. sámánbetegség) idején választják ki a szellemősök, s bár előfordul, hogy ellenszegül a hívásnak, kínzásokkal rákényszerítik e hivatás vállalására. Az ősök által kiválasztott jelölt aztán huzamosabb ideig „elrejtezik” (alszik). Ez alatt az idő alatt a szellemek elragadják, feldarabolják őt, megszámlálják csontjait, azaz megkeresik felesleges csontját, megízlelik egy-egy darabkáját, vérét (ld. vérszerződés), majd újból összerakják, néha próbának vetik alá (pl. kifeszített hangszerhúron kell végigmennie stb.), s már a sámántudománnyal (hatni képes azokra a szellemekre, amelyek a vérét megízlelték) ébred. Ettől kezdve szellemek állnak rendelkezésre, amelyeket az őt segítő és oltalmazó nagyhatalmú ősök rendeltek szolgálatára. (Vizi Péter, a mesehős, pl. feldarabolása után hétszer olyan erős lett, mint annak előtte volt, azaz ezután hét szellem segítette őt.) Ha ezeket a segítő-szellemeket elveszti a táltos, megszűnik tudománya és ő maga is meghal.¹¹

A táltosjelölt avatásának két jellegzetes mozzanata van: egyrészt az új táltos bemutatkozása a szellemeknek, azaz a világfát jelképező ún. sámánfa megmászása (Orosháza), másrészt a segítségére érkező szellemek megvitatása (a jelölt a leölt állat meleg vérét issza vagy azzal befröcsköli őt, pl. a Szigetközben), megvendéglése. A szellemekkel való érintkezésre azért a legalkalmasabb a táltos, mert egyedül az ő lelke képes hosszabb időre úgy távozni a testéből, hogy az közben nem károsodik. Azt a felfokozott mozgással, táncal, forgással, önmaga verésével (néha narkotikus tartalmú anyagok fogyasztásával vagy azok füstjének belélegzésével) járó szertartást, amely során a táltos eksztázisba kerül, „révülésnek” nevezzük.¹²

A táltos felszerelése

A táltos (sámán) révülésének legfontosabb kelléke a rajzaiban egyfajta világmodellt tükröző dob. Ez egyben hatása is, amelyen (oly sebesen, mint a

hang, vagy mint a gondolat) keresztül-kasul bekalandozhatja a szellem-birodalmat. Meséinkben a táltosló is úgy száll, mint a szél, vagy mint a gondolat. A sámán lelke annak az állatnak a szellemén utazik túlvilágszerte, amelynek bőrét a dobra feszítették. (Ilyen táltosgyanús futárt Mátyás király is említ, Listi pedig arról ír, hogy Kinizsi Pál dobját „bikának” nevezték, azért feltehetőleg, mert keretére bikabőrt feszítettek.) A magyar táltos esetében ez a bőr valószínűleg lóbőr lehetett, innen eredhet „táltosló” (melynek szintén van felesleges csontja) képzete is.¹³

A dobort szertartás előtt tűz fölött (amelybe néha hód vagy rénszarvas genitáliát is beleszórják) kell szárítani, hogy bőre megfeszüljön, amint a népmesék rossz gebéit is parázzsal kell etetni, hogy táltosló váljék belőlük. Ezt követően a táltos – sokszor állatfejet mintázó – dobverőjével ütni kezdi egyre gyorsabban a dobort: minél szaporábban adja a hangot a dob, annál sebesebben vágat a ló a másvilágon. A táltos eksztázisba kerülve bejárja rajta az ún. „regös nagy utat”, hogy földi megbízásainak eleget téve találkozzék az ősökkel, elfogja a betegek elkalandozott lelkét, tanácsot, jóslatot kérjen a szellemektől stb., majd visszatérjen hátán evilágba. Megtérvé odaátrol – mivel egyedül maga volt a túlvilági út szereplője – egyes szám első személyben meséli el kalandjait. (Táltos szavunk minden bizonnyal a török *tal* ~ ütni, verni ige származéka és a dobolásra utalhat.)¹⁴

A táltos fejdísz – őscink feltételezhető szállásterületeinek ásatási anyagából már a korai korszakoktól adatolhatóan – küllemében (szarvasagancs, bagolytoll stb.) is jelzi, hogy nappal és éjjel egyaránt van segítségé. Ruháinak, dobjának jelképes ábrázolásai és a reájuk aggatott fémtükrök, ongunok biztosítják és jelzik a szellemek feletti hatalmát.¹⁵

A táltos működési köre

A táltos egész mágikus működési körét az a hiedelem határozza meg, hogy a szellemek bizonyos előírt formulák betartásával, bizonyos szövegek elmondásával cselekvésre bírhatók. Eksztázisa során – amelyet rendszerint napszállta utáni szertartása központi eseményeként produkál – vagy a szellemektől, vagy a szellemekről tud meg bizonyos dolgokat. Mivel az emberek sorsának alakulása a szellemek jó vagy gonosz megnyilatkozásaitól függ, a táltos feladatköre rendkívül sokrétű.¹⁶

Szellemkapcsolati révén tanácsot ad vitás ügyek elintézéséhez, akit baj ért, annak megmutatja a szabadulás útját. Megfejtí az álmokat. Közvetít az élők és megholtak között: megidézi a holtak szellemeit vagy a saját segítő szellemei közreműködésével jósol, közvetít (halottlátó, néző stb.). Az utóbbinak két módja is lehet: vagy a táltos keresi fel „szellemlován” (dob) a szellemeket, vagy a szellemek szállják meg őt, azaz van „aki az ördög által jövendől – egyházi megítélés szerint –, vagy kiből az ördög jövendőt mond.”¹⁷

Ugyancsak a szellemek segítségével gyógyít: a fűvekben, fákban, állatokban lévő szellemek eksztázisában, álmában – nem ritkán emberi szóval – megnyilatkoznak néki. Dobolással, zajkeltéssel, esetleg tényleges vagy imitált tettlegességgel (emberi és állati segítőszellemei közreműködésével) kiveri vagy az előidézőbe visszaküldi a betegbe férkőzött gonosz szellemet, amely eszi annak belsőjét, elemészi őt. Máskor megköti a beteg távozni készülő lelkét. Ráolvasással (*incantatio*) elűzheti a rontót, sőt bizonyos tárgyakra (bálvány, fegyver, fétis stb.), növényekbe vagy állatokba belebúvólva ott megkötheti. Közben alakoskodásával, táncával meg is jeleníti a betegség szellemének leküzdését. Ha a betegség úgy keletkezett, hogy a beteg lelke eltávozott, s nem tért vissza (eltévedt, más szellemek vagy sámánok elfogták stb.), a táltos révüléssel a lélek keresésére indul, visszaszerzi és visszahozza azt. (1211-ben szerepel egy „Táltos, Orvos fia” nevű személy oklevélben, ami a két szerepkör azonos megítélésére utal.)¹⁸

A ráolvasás vagy sámánének szövege spontán, az alkalomhoz igazodva változik, állandó része csupán a szellemeket idéző, hívó szó. Bármely feladat hárul is ti. a táltosra, ezt csak segítségül hívott szellemei által tudja elvégezni. Az *incantatio*, melyet olykor kifordított ruhában, ellentétes mozgásirányú cselekvéssel végeztek, nemcsak a gyógyítás, hanem a rontás eszköze is lehetett: így old és köt, bűvöl és bájol a táltos. Mágikus énekkel beleküldheti segítő szellemeit valakibe, hogy szándéka szerint legyenek ártalmára annak. Ilyenkor rendszerint nem a megrontandóra, hanem valamely materiális közelségbe került tartozékára (hajsza, lábnyom), személyes holmijára (ruhadarab, használati eszköz), bábjára, képére énekel rá. A szöveget gyakran fordítva, visszafelé mondja (pl. ennek emlékéit őrzi a ma már gyermekmondókává szelídült „szita, szita péntek, szerelem csütörtök, dob szerda” töredék.) Van adatunk a szemmel verésre (a megvert magát a tettes szemében

fejenállva látja), női meztelenséggel való rontás és más ördögi ármánnyal (*diabolica fraude*) történő varázslásra is. Krónikáink szerint az utolsó lázadó pogány vezér, Vata fia János (helyesebben talán, Karácsonyi Béla korrekciója szerint: Jauus azaz Javus) is varázslókkal, jósnőkkel, táltosokkal (*magi, phitonisse, aruspices*) vette körül magát, de még a váradi tüzesvas-próbák jegyzéke is tucatnyi rontással előidézett betegséget, halálesetet sorol fel.¹⁹

Táltosok (sámánok) működnek közre a halott lovának túlvilágra indításánál, s általában a családfő, nemzetségszűz mellett az állatáldozatoknál. (Korábban az állatot megfojtva, hogy lelke ne távozhassék belőle idő előtt, egészében küldték a halott után. Később a leölt állat árnyéklelkét a sámán elfogta és túlvilági tulajdonosához vezette, miközben az áldozat résztvevői megették az állat húsát. A sírba csak a feje és a bőrében maradt lábvégek kerültek.) Táltosok tudakolják meg a haragvó ős dühének okát, kiengesztelésének módját. Ők kísérik át a túlvilágra a holtak lelkeit. Ők készítik – az esetek többségében – a bálványokat, ongunokat, kabalákat stb., és vezetik később a termékenységi szertartásokat is.²⁰

A táltost a nemzetség szellemősei választják ki hivatására, nem öröklődés, hanem alkalmasság alapján. Tehát maximális működési köre az a vérségi közösség, amelynek felmenői választották ki, amelyben él, ennek érdekeit képviseli, ezen túl nem terjed hatalma.²¹

Táltosviadal

Sokszor előfordul, hogy a táltos saját közösségének érdekei ütköznek más közösségek érdekeivel: mikor a maga feleinek valami hasznót (hal- vagy vadjárást, esőt, bő termést stb.) szerez, az legtöbbször mások kárával jár. Ámde ezek táltosa sem hagyhatja cserben saját közösségét: bosszúból szelet, vihart, jégesőt, tűzvészt vagy árvizet támaszt, járványt ígéz a károkozókra, amit viszont amazok igyekeznek kivédeni és hasonlókkal viszonzni. (Amikor jégeső kerekedik még manapság is kihajítják a baltát élével felfelé az udvarra, kést dobznak vagy vasvillával szúrnak a forgószelebe, hogy az ártalmas gonosz szellem megsértülve elkotródjon. Rítushasonlóság magyarázza ezeknek a bajt hozó szellemeknek az eredetét: rokon népeinknél szokás, hogy a temetésről hazatérők elé vetnek baltát azáltal akadályozva meg a halotti lélek hazatérését. Ugyancsak közös a vas rontáselhárító jellegébe vetett hit is.)²²

A fentiekből következik, hogy a táltosok (sámánok) örökös gyűlölködésben élnek, állandóan vetélkednek egymással. Ez a viaskodás történhet szellemalakban, amikor a táltos elrejtőzik, lelke pedig megvív hatalmas szélvész közepette az ellenséges táltos lelkével. Vívhatnak kék és vörös láng képében, tüzes kerekékként, de leggyakoribb, amikor állatalakban küzdenek egymással. A táltos lelke, míg teste eksztatikus alétsághban hever, magára öltetheti valamely állat alakját, s így vív meg ellenfelével. Ez a párhaj eleinte nyilván rénszarvas formájában történt, mai néphitünk szerint bika (ritkábban csödör) alakjában esik meg. Ennek a hiedelemnek továbbfejlesztett változata az a hit, hogy a táltosok, sámánok képesek alakjuk változtatására: a táltos, különösen, ha vesztesre áll és menekülnie kell, különféle alakban jelenhet meg (farkas, medve, ló, héja, csuka stb.). A váci egyház alapítás-mondája említi, hogy a szent herceg katonái úzóbe veszik a templom helyét csodás módon kijelölő szarvast, de az eltűnik a Dunában. (Nyilvánvalóan samanisztikus ihletésű a motívum: az úzótt szarvas hallá változva menekül meg.)²³

Amelyik táltos győz a viadalban, annak „országá” igen termékeny lesz az elkövetkező „hét esztendőben”, amikor majd újabb viadalra kerülhet sor. Okleveles bizonyság szerint 1620-ban egy határpert még úgy intéztek el, hogy a békési és dobozi „tátus” megbirkózott érte, a székelységnél pedig még a múlt században is dívott az ilyen döntés a felmerült határvillongások esetében. Régészeti leleteink (késő avar síjvégek, a nagyszentmiklósi kincs és a pörösi bogozó motívumai stb.) és néphitünk máig élő elemei tanúsítják, hogy a samанизmus (rosszul megválasztott terminussal: táltoshit) a honfoglalás körüli időben általánosan elterjedt lehetett népünk körében.²⁴

Az a hiedelem, hogy a táltos állatalakot ölthet fel, a gonosz szellemektől úzótt lélek állatok bundájában rejtőzködhet, a boszorkány – aki hiedelminkben már gyakran átveszi a táltos szerepkörét – a szolgálatára kényszerített és szökni akaró szellemet gyakran madár vagy hal fejében leli fel, bizonyos torzulások után elvezetett ahhoz a hithez, hogy a táltos képes állattá változni. (Ő maga pl. ményét képében szívhatja az élők vérét, ellenségeire küldött állat alakú rontó szellemei felzabálják annak belső részeit s megölik, a boszorkányok hatáslóként használhatnak embereket stb.) Valójában azonban őseink az állatoknak is tulajdonítottak lelket, így pl. a sámán segítő szellemei-

nek egy része vagy pl. a világfa lombjai között ábrázolt (vad- vagy házi) állatok a szellembirodalomba került, küldött állatlelkek. Nem átváltozásról van tehát szó, hanem arról, hogy a holt szelleme vagy a táltos lelke képes befészkelni magát az élő állatba is, sőt élő emberben is tanyát verhet. Az ilyen ember „megszállott” lesz, nem normálisan viselkedik (epileptikus, gyakran ájul, transzba esik, magában beszél stb.). Ez a magyarázata annak, hogy kalandozó eleink – bizonyosság rá a szent galleni Heribald esete – szerfelett nagy tiszteletben tartották a hibbantakat.²⁵

A több lélek képzete

A fenti hiedelemből ered a „több lélek” képzete is. Ha ugyanis élő emberben is tanyát üthet a szellem, teheti ezt ártó vagy segítő szándékkal. Amikor az utóbbival férkőzik az emberbe – meséink szerint – annak megkétszereződik az ereje. Erre utal az a szólás is, hogy „erős, mint akinek hét lelke van”, azaz beléköltözve hét szellem segíti őt. „Árva lélek” az, akinek nincs gyámolító szelleme. Népmeséink emberszabású hétfejű sárkánya (jelentése: „fehér kán”) sem hét fejjel megáldott torzszülött lehetett eredetileg, hanem olyan nagyhatalmú főnök (később kán), akit hét (szintén főnök) szellemőse segít, így megsokszorozva erejét, hatalmát. Ilyesmire utalhatnak rokon népeink sokfejű szobrai vagy több arcot (nem egyszer épp a belsőre utaló hasrájon) viselő bálványfigurái, s ezért nevezik a sámánt „eleven bálványos embernek”. Így válik érthetővé krónikáinknak az a megjegyzése, hogy a pogány Vata és társai „telve voltak démonokkal, akiknek felajánlották magukat”.²⁶

Azoknál a népeknél – és ilyen lehetett a magyarság is –, amelyeknél a felnőtté avatás valamely ős nevének felvételével (szellemének a jelöltbe igézésével) járt, feltételezték, hogy az illető egyéni lelke (amely talán születése előtt madárban rejtőzködve élt a túlvilágon, s csak születése után fejlődött egyéni lélekké) is megmarad, s ezért beszélhetünk esetükben „kettős lélek” hitről. A nemzetség, törzs heroikus, nagy erejű tagjairól könnyen kialakulhatott az a képzet, hogy bensőjükben (*junh*) károsodás nélkül több szellemet is képesek ráplálni, s azok adják emberfeletti erejüket, bátorságukat, „szellemes emberi” mivoltukat.²⁷

A néhai táltosok, főnökök segítő szelleme

Népmeséink, néphitünk sárkánya olyan különleges démonikus lény, amelynek szinte egyetlen eredeti vonása sincs, hacsak nem azt tartjuk eredetinek, hogy benne összegződnek ezek a vonások. Miről is van szó?

A sárkány viharban, dörgő, villámló felhőben jár, akár a tátorjányos időt okozó táltos vagy a holtak szellemei. Olyan sebesen közlekedik, mint a szél, a hang vagy a gondolat, azaz pontosan úgy, mint a táltosló. A sárkány birtokán minden (híd, kapu, palota stb.) arany, ezüst vagy réz, mint a túlvilági nagyhatalmú szellemösökében. Az ő birodalmába is a földről egy lyukon vagy az égigérő fán lehet eljutni, tehát azt is a túlvilágon kell keresnünk.²⁸

A sárkány is kincsörző, mint lidérc (földben, föld alatt rejtőző kincset őriz). Árny (lélek) jellegéből is megőrzött vonásokat, mert pl. napkelte előtt kell megküzdeni vele, ugyanis a Nap erőt ad neki (verőfényben élesebb az árnyék). Ez a viadal emberi, állati alakban, sőt tűz, láng, tüzes kerék képében is történhet éppen úgy, mint a táltosviaskodás. A sárkány is tüzet eszik (és fűj), amint a táltosló is izzó parázson él. Ugyancsak előfordul égi tűz, azaz csillagformában (üstökös = szárnyas sárkány), amint az az ősök szellemeivel kapcsolatos hiedelmeknek is sajátja. A sárkány is egy terület termékenységét rabolja el (rendszerint lány képében vagy égitestek formájában, esetleg a kettő kombinációjaként), mint az ellenséges táltos.²⁹

Legjellemzőbb tulajdonsága, ismertetőjegye a sárkánynak, hogy több feje van. Hatalma, ereje fejei számával függ össze, s ez egyben az általa elfoglalt túlvilági rétegre is utalhatott eredetileg. Említettük már, hogy a fej-képzet valójában a segítő szellemekben való hit következménye. A sokfejű sárkányt és a megistenült szellemösöket ugyanúgy egy törzsön nőtt több (hét) fejjel faragják ki, ábrázolják. Hogy kezdetben kikhez is kötődhetett a „sárkány” fogalomtartalma, annak felderítéséhez is találunk nyomokat. A sárkány felfalja a Napot és a Holdat. Ám a nagy tudású sámán, táltos hulláját is megkülönböztetett tisztelet övezi, s temetésekor kavicsot tesznek a szájába, mert különben felfalná a Holdat.³⁰

A sárkány ugyanúgy vérszopó lény, mint a szellemek vagy megistenült szellemösök: mindegyik véráldozatot követel. A sárkány képes evilági leányt teherbe ejteni és az ugyanúgy táltosfiút szül, mint ahogyan a megharagított táltos is képes szűzleányba gyermeket igézni, aki szintén táltosfi lesz. A sárkányt is csak a túlvilág megjárására képes hős győzheti le, szerezheti vissza

onnan a leányokat (kincset, gazdagságot stb.), mint ahogyan csak a táltos képes arra, hogy lelkeket visszavezessen a túlvilágról, ezáltal meggyógyítva vagy életre keltve gazdáikat.³¹

Összegzőleg azt mondhatjuk, hogy hiedelemvilágunk sárkánya különbözik a nyugat-európai sárkányképzetektől, – óriási emberszabású démon, amelynek (már lassan feledésbe merülő) viselkedése szíten ambivalens (ártó, segítő) volt. A sárkány tehát olyan ismerterőjegyekkel rendelkezik, mint az ősök szelleme és a táltos, éppen ezért a halott táltos túlvilágon is aktív szellemével tekinthető azonosnak. (Később, amikor már nem a sámán volt a közösség feje, e hiedelmek egy része áttevődött a főnökök szellemeire, ezzel magyarázható a mostani névhasználat is. (Mindezek alapján sárkányképzetünket visszavezethetőnek ítéljük a keleten általánosan gyakorolt őskultuszra.)³²

Abban sem látunk ellentmondást, hogy míg a sárkány a néphitben állat, a népmesékben ember. Leszámítva a hitvilágunkra ható idegen elemek révén bekövetkezett módosulásokat (pl. a sárkány hullóként szerepel!), elmondhatjuk, hogy a sárkány lévén szellem, evilágon kénytelen más lénybe – állatba, emberbe – férkőzve tevékenykedni, tehát a néphitben így jelenik meg, míg a mesékben, amelyek színtere a túlvilág, megőrizheti emberi vonásait: eszik, iszik, lovagol, birkózik, nemi életet él stb. Ellentétes ezzel az élő táltos figurájának megítélése, aki ember lévén a néphitben is emberként jelenik meg, de lelke a mesék birodalmában – azaz a túlvilágon – csak állatba (rendszerint lóba) rejtőzködve segíti a hőst.³³

Szikra és szellem

Számos nép hiedelmei szerint a holtak szellemei a szél (forgószél) segítségével utaznak vagy utazásuk támaszt szelet. Palócföldön a forgószél neve ju-szél (helyesen: junh-szél), olyan szél tehát, amelyben szellem tanyázik. Ám – mint láttuk – a táltosok lelke is széllal jár, viadaluk „tátorjányos időt, tátorján szelet” támaszt. Ugyanez a szél élesíti a tüzet is, így igen nagy a valószínűsége, hogy a tűz és a lélek kapcsolatának képzete a legősibb időkig visszavezethető. Lényegében azon az empirikus megfigyelésen alapulhat, hogy a halott teste kihűl, bizonyos betegségek krízise lázzal jár, másokat izzasztással, „gonoszűző tűzzel”

lehet gyógyítani. A halotthamvasztás szokásának kialakulása, a természetes hő- és fényjelenségek megfigyelése, majd a kovácmesterség jelentkezése is szerepet játszhatott e hiedelem létrejöttében és módosulásaiban. Meséinkben a hős kovával és acéllal nemcsak szikrát csíhol, hanem szellemet is idéz.³⁴

Amikor Szent Gallenban két vitéz szörnyethal, társaik huzatos helyen – a templomkapu szárnyai között – égetik el őket, közben versengve szíjják a tüzet, hogy minél több szikra pattanjon ki belőle, azaz lelkük kiszabaduljon testükből, amit nyilván nem cipelhettek magukkal. Feltehetőleg beleigézték e lelkeket valamibe – amulettekbe, fétisbe, ongunba –, s úgy hozták haza rokonságuknak. (Ha ez nem sikerült, akkor mondhatták, hogy „se híre, se hamva”). Vogul rokonaink viszont nagyon vigyáztak medveáldozatkor, hogy az áldozati tűz minden szikráját leüssék, nehogy benne a medve lelke eltávozzék és idő előtt – míg el nem felejtette az őt ért sérelmet – bosszúállóként térjen vissza. Ha ez sikerült, a medve „hamvába holt”. Népmeséinkben is van olyan – pars pro toto jellegű – újjászületés-sor, amelynek egyik fázisa a szikra.³⁵

Szólásaink szerint a holtban „szikrája sincs az életnek”, a tűz „pöröl”, ha pattog vagy zúg. Táltosaink is megmérkőzhetnek egymással vagy a sárkánnyal kék láng és piros láng, illetve tüzes kerék képében, a révülő táltosra pedig „a bálvány heve” jön rá. A mesehősök közül is több a családi tűzhely „hamujából” nyeri erejét, ha vándorútra indul „hamuban sült pogácsát” (amely közvetlen kapcsolatban állt a tűzzel) adnak vele. A „tűzhely vigyázása” még első törvényeinkben is említést nyert. A tűzátvitel és az új tűz gyújtásának szokása is kapcsolatba hozható az ősök szellemével. Hiedelmeinkben gyakran a kísértet is tűzcs láng. A kihullott hajat, fogat, levágott körmöt a tűzbe vetik, tiltják a tűz szennyezését, vaseszközökkel a felszítását, a beledobást, az áldozatot (zsírt, vért, belsőt) közvetlenül beledobják. Várandós asszony nem nézhet a tűzbe, halottas háznál a tűzhely tüzeit ki kell oltani (másutt viszont negyven napig égetni kell). A házasságtörést „háztűzrontásnak” is nevezik. Jó jel, ha leánykérés, „háztűznézés” közben nem alszik ki a mécses. Tűztisztításra, örömnünepkor is gyakran gyújtanak máglyát. A tűz (tűzhely, kemence, stb.) szerepe olyannyira jelentős lehetett eleink hiedelemvilágában (főképp az ún. tisztító eljárásoknál, sámánpróbák-

nál, révülésnél stb.), hogy a honfoglalással közel egykorú arab források egyenesen az állítják, hogy a magyarok tűzimádók.³⁶

A tábortűzek, áldozati máglyák ég felé csapó lángjával felröppenő szikrák, a Nap meleg, a tűz és a csillagok vagy a Hold fényjelenségének összekapcsolása (esetleg idegen – talán iráni – hatásra) kelthette azt a képzetet is, hogy az ősök lelkei olykor lehetnek égitestek is. (A manicheusokról írja egy egyházatyja: „*Omnes stellas crederunt esse daemones.*”) Szólásaink szerint „csillaga van” annak, akinek különleges a szerencséje, sorsa jobbra fordul, ha „feljön a csillaga”. A vogul medve csillagszemmel néz, népmeséink csillagszemű juhászát is csillagszeme menti meg a pusztulástól és segíti a sikerre. Akinek viszont „leszalad csillaga”, hamarosan meghal. Rokon népeink fratriáinak is gyakran csillagregékben mesélik eredetét, mondait, s a magyar mesékben, mondákban is sokszor szerepel ismeretjelként csillag. Csupán egy tény szól az ellen, hogy a csillagokkal kapcsolatban merészebb következtetésekre is vállalkozzunk: az ti., hogy Szent Gellért hosszasan értekezik a pogányok esztelenségéről, akik az égboltot istenikkel rakják teli, de valamennyi példáját a klasszikus mitológiából meríti, és egy árva szót sem szól azoknak a pogány magyaroknak a csillagokkal kapcsolatos hitéről, elképzeléseiről, akiket éppen lelkesen térítget.³⁷

A szellemek deklaratív színe

Jóllehet hiedelemrendszerünk nem kifejezetten dualista, szellemi ambivalens viselkedésűek, mégis azt mondhatjuk, hogy színmisztikájában a túlvilág (ég) uralkodó színe a fehér, cvilágé (föld) a fekete. Ez egyben minősítést is jelent, amennyiben ti. a fehér az előkelőbb szín, a rangban elsőké, azoké, kiknek „szabad ősei” vannak.

A képzet valószínű forrása, hogy a halottak színe rendszerint fehér. Átvéve ezt az empirikus tapasztalatot az embert túlélő lélek képzetére is, az ősök szellemeit is fehérnek képzeltek: a burjátok „nyírfaféher uraknak” szólítják őket, a vogulok „termő hét határt járó fehér istenhez” fohászkodnak, az udmurt szellemek is „féher ruhás”, „féher inges, gatyás öregek”, a haltündér „hosszú fehér szakállú”, a mi tündércink is „féher hattyú”, „féher galamb” alakjában jelennek meg, a túlvilági vár „féher lányok vára”, a fehér farkas démoni lény, a fehér kígyó a ház őrző-szellem, amelynek a húsát fogyasztók

megértik a fák, füvek, állatok, madarak nyelvét (ti. sámánok lesznek), bölcsékké válnak, mint a kígyókövet lelő lapp ember. (Ugyanott a fehér hóveréb közeli gyermekhalál hírnöke.)³⁹

Az „égi atyának” szánt áldozati állat fehér ló vagy rénszarvas, néha birka. Hajdan emberáldozatként is szőke vagy fehérhajú személyt választottak. Ha éppen nem áll az áldozók rendelkezésére fehér állat, akkor fehér kendővel, szalaggal, fonállal, jelölik meg az áldozatot, hogy az őt felismerje tulajdonát. A holtakat fehér ló feláldozásával torolják, s erre korai írásos adatot (1188 k.) őseink esetében is felhozhatunk. Népi hiedelmeinkben – különösen a székelyeknél – jelentős tényező a fehér ló, amelybe a halott lelke is beleköltözhet. A rokonságot is „fehér lóru” tartják, a „nagy fehér ló” kései hiedelmekben azonos szerepű a boszorkánnyal is, jóslásra, jövőndőlésre (*hippomanteia*) alkalmas csodaállat. Ha valaki tilalmas napon vadászik, állkapocs nélküli fehér ló várja az erdőn. Számos szólásunk utal egykori mítikus funkciójára, pl. „megrúgta a fehér ló” (~ meghalt), „fehér lovon hozzák az igazságot” (~ a halál hatalmást, szegényt egyaránt elér), „fehér lovat látok” (~ megéheztem, utalás a torra) stb.⁴⁰

A fehér szín tehát eleve elrendelés arra, hogy az állat a túlvilágiak nyáját gyarapítsa majd, akik odaát fehér szőrű réncsordákat, hősín csikókat legeltetnek, vagy (altáji vidéken) fehér tevék tejét isszák. Ezért „tisza hófehér” a mesében a halott legény lova, s a túlvilágon játszódó mesei cselekmény hőse fehér lovon, fehér kutya kíséretében közlekedik. A fő (isten)ős a legfelső égben tejfehér trónon ül; felesége, a „fehér úrnő” társaságában, akinek személye kapcsolatba hozható szépasszony-képzetünkkel is. Az sem kizárt, hogy az ő jelzője lehetett eredetileg „selyem sár haja”.⁴¹

A szellemekkel kapcsolatot tartó sámán is „hősín hatásán”, azaz fehér csikóbőrrel bevont dobján repül a túlvilágra. Jósláshoz is nyírfát vagy a fehér virágú bodzát, vagy a hárskéreg belső, fehér oldalát használják. A bálványhordozó szellem (hacke) szán takarója is fehér rénbőr. A koporsót fehér hangavirággal füstölik ki, s a sámán révülését is valamiféle „sar (fehér) fű” idézte elő Novickij szerint. Némelyik mesénkben „hatszírmú fehér fű” támasztja fel a holtakat. Az ősök temetkező helyeit is gyakran illették „fehér” jelzővel: nem kizárt tehát, hogy korai „Fehértemplom”, „Fehérhegy”, „Fehérvár” stb. elnevezéseink arra utalnak, hogy ott kiváló hősök sírjai rej-

rőzködni, míg lelkük a „fehér út”, „fehér köz”, „fehér árok” vagy „tejút” névvel is illetett „hadak útján” indul túlvilági vándorútjára. (Korai helyneveink mindenképp arról tanúskodnak, hogy az államalapítás korában e hiedelmek még elevenen éltek. Így pl. Árpád teteme fölé később Fehértemplomot emeltek, Szent Istvánt Székesfehérvárott, az erdélyi Gyulát Gyulafehérvárott, Aba Sámuel Sáron, I. Bélát Szekszárdon temették el a krónikák szerint.) Természetesen nem állítjuk azt, hogy mindezen motívumok hiánytalanul megvoltak egy-kétezer esztendővel ezelőtt is őscinknél, de annak megvilágítására talán elégségesek még így – sokszor eredeti értelmüket vesztett töredékeikben – is, hogy igazolják a fehér színnek és a túlvilágképzetnek olyan összefonódottságát, amely általános elterjedtségénél fogva jelen kellett hogy legyen elődeink hiedelemvilágában is.⁴²

3. Szellem – lélek

A „junh”

Az ősök szellemei tehát, hitük szerint, nagyon sokféle formában jelenhettek meg, kalandozhatnak a földön és a szellemek birodalmában, mígnem elérkezik újjászületésük, újabb inkarnációjuk ideje. A lélek újjászületése lehet részleges vagy teljes. Ahhoz, hogy ezt megvilágítsuk, át kell tekinteni a junh-hoz (a belsőhöz) fűződő hiedelmeket.

Az már az eddigiekből is kiderült, hogy a belső a lélek tartózkodási helye, másképp „életelv, egyenesen az élet primitív felfogása”, valójában olyan élet-erő forrása, amely a szívben, májban, lépben, azaz a vérből belső szervekben lokalizálható. Azért isszák pl. rokon népeink versengve az áldozati szertartásokon (vaseszköz igénybevétele nélkül) leölt állat vérére, hogy lelküket erősítsék, vagy hogy a beléjük költözött szellemeket táplálják. Hazánkban is ismert ez az elképzelése, a Székelyföldön is találhatunk egy gyógyító vizű forrást, amelynek mondája szerint a gyógyító erőt onnan nyeri, hogy benne hajdani harcokban elesett székely katonák vére buzog. Az Urál-vidéken minden szellemet vérrel kínálnak, az áldozati állat vérére az ég felé szórják az égi szellemeknek vagy véres kendővel kínálják meg „Numot”, a földre vért locsolnak és a vízbe is öntenek vért a vízi szellemeknek. Vogul mítosz szerint a világfán felfelé haladó hős útját állat alakú szellemek állják el és így fenyegetik meg őt: „Azt esszük, amit chetünk, embervért! Azt isszuk, amit ihatunk, ember-vért!” –, azaz egyedüli ételük, italuk a vér. Szelkup hiedelem szerint az életfálábánál „véres vizű tenger van”, (idáig nyúlnak a fa gyökerei), partján „hét véres ember él” (azaz nagyon hosszú életű vén). Ez utóbbi megvilágításához egy adalék: az – egyházi felfogás szerint – örök életet nyert Szent István királyunk koporsójában a szentté avatáskor „vöröslő folyadékot” fedeztek fel, amely nem fogyott, bármennyit mertek is ki belőle, s nem lett több, amikor a kimert mennyiséget visszaöntötték. A legenda írója nyilván ezzel a képpel, a szellem számára soha el nem fogyó vér motívumával kívánta a magyarság számára megvilágítani az örök élet fogalmát.¹

Amikor a vogul és osztják hősök vagy a kalandozó magyarok isznak a leölt ellenség véréből, az ellenség kiszálló lelkét tévesztik meg, rontását elhárítják, közvetve tehát orvosságként is hasznosítják. Gellért püspökről is azt

írja legendája szerzője, hogy „aki az ő vérét a földről felvette, legott különféle nyavalyákból kigyógyult”. Tehát nem idegen a vér-életerő asszociáció a keresztény felfogástól sem. Talán épp a vérrel kapcsolatos pogány kori hit adja a magyarázatát annak, hogy miért épp a nép körében hódított és maradt fenn a „szent vér kultusz” és a hozzá fűződő Grál-mondakör nem egy motívuma. Mesében is előfordul, hogy a hős megrontására összeesküvő üldözőket egy vércsepp (azaz a benne tanyázó szellem) vezeti félre és menti meg a menekülőt.²

A rontó szellemnek a javasasszony ráolvasással parancsolja: „földön a szarát edd, víz[et]ét idd!” – és ne a beteg belsőjében a máját szaggassa és vérét igya. Ennek kapcsán legyen szabad utalnunk a később tárgyalásra kerti-lő Rasdira, egy I. Béla-kori javasasszonyra.³

Archaikus népi imádságainkban – latin szövegből már a XII. századtól adatolhatóan – a betegség(et okozó szellem) elmondja, hogy megy valakinek „piros vérit szívni, szüivit, máját szaggatni”. A XIV. században pedig „vérszomjas” harcosaink ilyen üvöltéssel támadtak ellenükre: „Vesztég kurvánófia, szaros német; ittátok vérünket, most isszuk ti véreteket!”⁴

„Véres szertartások”

Az obi-ugorok az áldozatként leölt állat vérével megkenték az őst ábrázoló bálvány száját, az őst formázó sziklarajzot; a lappok a világfát jelképező oszlopot; a votjások, zürjének stb. is véres áldozattal vagy az áldozat vérével engesztelték meg a haragvó szellemeket. Honfoglaló ősünk gyászuk jeléül megvagdosták arcukat, „vérrel gyászoltak” (azaz saját vérükkel kínálták meg a holt lelkét).⁵

Vérszerződés-kor – mely a magyarság körében legalább a XVI. századig dívott – a szerződő felek egymás vérét íván tulajdonképpen a bennük lakozó lélekkel és segítők szellemekkel ízelteik meg a másik fél vérét, így azok megismerik pártfogoltjukat, meg tudják különböztetni az ellenségtől, nem ártanak neki, hanem segíteni igyekeznek. (Ugyanúgy, amint a sámán feldarabolása motívummal már kifejtettük.) Hasonló magyarázata lehet az ellenség vére ivásának, illetve szíve, mája gyógyszerként való fogyasztásának. A betegséget ugyanis – hitük szerint – az ember belsőjébe fészkelte gonosz, ellenséges szellemek, lelkek okozzák. Ha tehát a legyilkolt vérét vagy vérbő belső szer-

veit fogyasztják, ezzel – mintha vérszerződést kötöttek volna – megtevesztik, a vérrokon illúzióját keltik a sérelme miatt ártani akaró ellenséges szellemben. Ugyanígyen indíttatású az a vadászszokás pl. a nyenyecéknél, hogy az elejtett nagyvad májából, szívéből esznek, még meleg véreből isznak. Hasonló vérszerződés emlékét tartotta fenn meséink (Fehérlófia, Égítést szabadító stb.) „vérint való tertvérség” kifejezése, de a szigetközi táltos is úgy kapja tudományát „az ördögtől”, hogy az „vérrel beszöktei” (azaz vérével jelöli meg őt, hogy a rendelkezésére bocsátott szellemek felismerjék új gazdájukat). Így vált a hét magyar törzs is a törzsszövetség megkötésekor vértestvérré azáltal, hogy az őket vérrokonsági alapon képviselő főnökeik ittak egymás véreből. (E szertartásra utalhat a török *gar-* igéből – jelentése: „kever” – képzett méltóságneveünk, a *karcha*, továbbá *Bulcsú* személynveünk, amely a szintén török és hasonló jelentésű *bulja*, *bula* ige származéka.)⁶

A XV. század végén hazánkban még hittek az emberek abban, hogy a vér ivása vagy ételben történő beadása használ a szerelem felkeltésében. Néphitünk szerint is, ha egy leány havi tisztulásakor elfolyt vérét pogácsába sűrve megetetik egy legénnyel, ezzel meg is kötik a leány mellé, ahogy a szó-lás tartja: bécetették, azaz olthatatlan szerelemre lobbantották az illető leány iránt. Ugyanez az eredmény, ha a leány bal kisujját megszúrva vért cseppent a legény borába. Magtalanság esetén is véráldozattal követték meg a vonakodó őst, hogyzülessék újjá, vagy ugyanczen célból a szóban forgó nő menst-ruációs vásznait aggatták az áldozati fára.⁷

Jóslás és szellem részleges inkarnációja

A belső szervekkel, a vérrel függ össze a béljóslás is. A feláldozott ember vagy állat belsőjének állapota megmutatja, hogy milyen szellem lakozott benne: jó, segítő szándékú vagy rosszindulatú, a közösség ártalmára lévő. Ebből következettek arra, hogy milyen reakciót várhatnak tőle az ügy, amelyért áldoztak, végkifejlete szempontjából.

Tulajdonképpen már a részleges *incarnatio* (megtestesülés) esete a jóvendülés másik, említett módja, amikor a jósból szólal meg a szellem. A sibok (mandzsú-tunguz) sánánjelölt pl. avatásakor „lándzsájával a bika tom-porába szúr, majd száját a sebre szorítva inni kezdi az állat meleg vérét”, hogy képes legyen a jóvendőmondásra. A magyar táltos avatásakor is jelentős

szerpe van a vérnek, és az altáji szellemek is csak akkor segítenek a jövődöntésben, ha a sámán tükrös fenekű csészében „tengersok vért” ad nekik italul. Ha tehát a szellem vérhez jut és azt megissza, az élőkre részben jellemző megnyilatkozásai lehetnek, pl. beszélni képes. A vérivás – a vérközösség szempontjából – lehet szándékolt, amikor (emberi, állati) véráldozatot mutatnak be a szellemeknek. Ám a szellemek az élők szándékától függetlenül is vérhez juthatnak vagy úgy, hogy spontán módon befészkelik magukat egy-egy élőbe, s vérén élősködnek, vagy úgy, hogy ellenséges táltosok ártó szándékkal igézik őket valakibe. Az így vérhez jutott szellem részleges inkarnációjának bizonyossága, hogy a megszállott beteg félrebeszél, a „szellem szól belőle”.⁸

Rokoni véráldozat

Az ősök szellemének legkedvesebb, ha részleges inkarnációjukhoz élő rokonaik vérét kínálják fel nekik. Ez a magyarázata azoknak a véráldozatoknak, amelyek során az ős legközelebbi rokonai köréből választják az áldozatot (pl. Iphigenia, Krisztus stb.). A magyarság is megőrizte a honfoglalás korából Álmos fejedelem feláldozásának emlékét. Az egykori emberáldozatra utal az a szokás, hogy a halott nőrokonai (felesége, leányai) hajfonataikat levágva a sírba dobták. A feleség ugyan eredetileg nem volt az elhunyt vérrokona, de elvben vállalta a vérközösséget. Népmeséinkben megőrződött annak a fogalomnak a szövege, amelyet a szerelmesek egymásnak tettek – „vérem a véreddel egy patakban folyjon, csontom a csontoddal egy sírban nyugodjon!” –, s erről bebizonyosodott, hogy ősi vérszerződési (vérrokonná fogadási) formula. A szerelmeseknek, házasoknak a nemi életben is „vérük-húsuk egygyé válik”. Az asszony tehát primitívebb időkben, amikor férjét a sírba követte, ezt nemcsak azért tette, hogy ott is ura szolgálatára legyen, hanem egyben a halott lelkének kedves véráldozatot is vállalta.⁹

A helyettesítésnek ez a lehetősége (nő helyett hajfonat), továbbá a rontásból való hit – hogy ti. az emberek és állatok betegségeit, halálát a véruket szívó szellemek okozzák, tehát esetenként az állatok vére is kedves a szellemeknek, alkalmas részleges reinkarnálódásuk kiváltására – vezetett aztán el ahhoz a gyakorlathoz, hogy a véráldozatban az embereket állatokkal helyettesítsék. Eleinknél az ongunkultusz kimutatható léte és az ún. totem-

mondák bizonyítják, hogy élt a halott szellemének kedvenc állapotában való hit; ez egyben azt is jelentette, hogy részleges inkarnációjukhoz ennek az állatnak a feláldozását is elégségesnek ítélték. (Nagy veszély vagy katasztrófa esetén azonban visszatértek az emberáldozathoz.)¹⁰

Részleges inkarnációnak tekinthető a halva született gyerekek esete is, amikor az ős kísérletet tesz arra, hogy ismét az élők sorába kerüljön, beférkőzik az anyába, rövidebb-hosszabb ideig él is benne, de végül mégis meggondolja magát és nem hajlandó megszületni. Néphitünk szerint a halva született gyereket nem is a temetőben, hanem a szobában (kemence közelében vagy a küszöb mellé) kell temetni (Háromszék, –. vö.: korábban az ősortemették a tűzhely vagy a küszöb alá.)¹¹

A szellemős újjászületése

Teljes a reincarnatio, ha az ős szellemének sikerül testben megújulnia, a nemzetség új tagjaként ismét megszületnie. Mivel felfogásuk szerint igazi fogamzás csak akkor következik be, amikor valamelyik szellemős beleköltözik a magzatba, ezt az aktust sokkal fontosabbnak ítélték meg, mint magát a közöszülést. Meséinkben (amelyek epikus jellegűknél fogva sűrítik a cselekményt) éppen ezért legtöbbször el is marad a szexaktus említése, s úgy tűnik, a nők bármitől teherbe eshetnek, amiben szellem vert tanyát (széltől, víztől, harmatcseppből, rózsabimbóból, vagy más virágtól, falevéltől, borsszemtől, szőlőszemtől vagy bármilyen más magtól, haltól, madártól, medvétől stb.).¹²

(A fentiekből következik pl. hogy a fogamzásgátlásnak legbiztosabb módja, ha a nő nem kerül kapcsolatba a szellemekkel. Ezért nem lehet jelen az áldozatnál, nem mehet a szakrális helyekre. Medveöléskor csak a férfiak énekelhetnek, az asszonyaik vigyáznak természetes nyílásaikra, nehogy valahol a medvéből távozó lélek beléjük költözhessen és terhessé tegye őket. A későbbi Luca-napi [karácsonyi?] tilalmak, amelyek a nőkre vonatkoznak, abból a hitből erednek, hogy ezeken a napokon minden szellem megjelenik a Földön, s a vigyázatlan nőbe gyorsan beleköltözhet valamelyik. Ha a nő nem akar gyereket, akkor közöszülés előtt a ház kútjába – ahol a megszületni kívánczó ős tükörképlelke tanyázik – lakatot, kést kell dobni. Különösen óvni kell a terhes nőt a friss halottaktól, mert ha ezek lelke költözik beléjük,

könnyen lehet, hogy kiúzi onnan a megszületni vágyó őst és strigaként viselkednek.¹³⁾

A teljes reincarnatio rendszerint akkor következik be, amikor a szellem már megjárta mind a hét eget, s elérkezett újjászületésének ideje. (Mások, pl. a mordvinok már friss halottjuk lelkét is a fürdőházba – a szülések kijelölt helyiségébe – invitálják, hogy itt alkalom adtán új testbe költözzön. Másutt a kéménykürtő alatt kell a nőnek szülni, ahol a halott lelke, sőt olykor a teste is, távozott a házból.)¹⁴⁾

A szülés kezdetének biztos jele a szülési fájdalmak jelentkezése, amikor a várandós nő „belsejét szellemek hánytorgatják”. Ilyenkor számos mágikus cselekedetre kerül sor, hogy segítsék a születést (a lappok pl. nehogy megkössék az érkezőt, minden csomót kioldanak a házban) vagy elhárítsák a szellemek érkezése révén bekövetkező bajt (az osztjakok pl. eltávolítják a közösségi szállásról a terhes asszonyt, külön házba helyezik el, mivel tisztatlannak tartják).¹⁵⁾

Születéskor a férj valamelyik őse reincarnálódik, de az élet és halál hátramezsgyéjén az ősökkel az asszony jut érintkezésbe (az „élettelen” magzatba annak első megmozdulásakor költözik az ős lelke), ezért tekintik a női nemű szervet a túlvilág kapujának is (csak ezen át térhet vissza a szellem testben megújulva). A nő vesz részt az újjáteremtődés folyamatában, az ő szervezete termeli meg azt a fölös mennyiségű vért, amely az újjászülető őst magzati állapotában táplálja (ezért marad el a terhes nő menstruációja), s a tejet, amely az újszülöttet feltáplálja. Ezért veszi körül egyrészt igen nagy tisztelet a szülő nőt (pl. a termékenység-kultuszokban), másrészt ezért övezi babonás félelem. (Pl. sokszor nem is szülhet a házban vagy ágyát függönnyel választják el a ház többi részétől, amelybe hegyével felfelé óvó jelleggel tüket szúrnak, hogy a szellemek ne tudjanak átjönni rajta, illetve a kismama rontó erejű nézésétől megóvják a vele egy földel alatt élőket; egy mese szerint a gyermekágyas nő nézésétől a férje veres kutyává változott).¹⁶⁾

A gyermekágyas nőt tisztátalan lénynek tartották. Tilos volt közöstimni vele, nem érinthette meg a vadászat, halászat, termelői munka eszközeit, nehogy ezek a használat során az eredeti szándékkal ellentétes eredményt váltsanak ki, ugyanis az ősökkel misztikus kapcsolatba került asszony érintése a tükörképszerű túlvilág mágikus hatását eredményezhette. Ezért néhány

finnugor népnél azokat a tárgyakat, eszközöket is el kellett tüntetni a házból, amelyekkel a nő szülés közben érintkezhetett (pl. szüléskor használt ruháját nyírkéregdobozban elhagyott helyen eldobták), máskor varázslásra használták az ilyen, terhesség idején, szüléskor használt tárgyakat. (Moldvában a csángók pl. terhes nő bögréjét ássák a forrásba, hogy esőt varázsoljanak: olyan biztosan jöjjön meg az eső, amilyen biztosan a nő szülni fog.) A könnyű szülés és a földet termővé tévő víz képzetének korai összekapcsolására már Anonymus is utal, amikor elmondja, hogy Emese jósálmában úgy látta: méhéből forrás fakad.¹⁷

A nők egyébként szüléskor a saját ősciknek áldoznak nagy titokban, hogy segítségükre legyenek a szülésben, legtöbbször kutyát. Hazánkban a pilinyi honfoglalás kori temető egyik női sírjában találtak kutyatemetet. Talán a szülésbe halhatott bele.¹⁸

Szülés után az anyát tisztító eljárásoknak vetették alá. Emléke már csak a Palócföldön él, ahol az új asszonyt, anyát a tűz fölött ugratták át úgy, ahogyan a – keresztényesített formában továbbélő – Szent Iván napi tűzugrás történt. A reinkarnációval a szellem immár az új testben ismét lélekké válik, ezzel megkezdődik egy új ciklus a lélek–szellem–lélek körforgásban a családi lélekújulás vagy másképpen lélekvándorlás hite szerint.

Az újjászületett ős táplálása

Valószínűleg egyszerű empírikus megfigyelések vezettek arra a gondolatra, hogy a vérral közel azonos értékű elem a tej. Ahogy a szellem emberi, emberfeletti erejét a felszívott vér adja, ugyanúgy a csecsemő is rohamos növekedését, gyarapodását az elfogyasztott tejnek köszönheti. E hiedelemrendszerben tehát a vér a lélek, a tej a test legértékesebb tápláléka: ezek az élet alapvető feltételei. A jóságból vér folyik, ha a hős már halott (hiszen a fába költözött lélek ezzel táplálkozik); tej, ha még él. A Nap is azért (vér)vörös rokon népeink hiedelme szerint, mert forró kancatejben fürdik. Még a szerelmi varázslásokban is van hasonló szerepük: egyik változat szerint a leány tisztuláskor fakadt vérével, más változat szerint az inge alsó (nemi szervével érintkező) részén át szűrt tejjel kell a kalácsot, pogácsát sütni, hogy bectessék a választott legényt.¹⁹



A tejben fürdés crőt, szépséget adó motívuma számos mesénkben ismert. A tejtó, amelyben a tündérek vagy a hős fürdik (más verzióban: tej-óceán) a világfa lábánál fakad, s elmaradhatatlan eleme a mitologikus tájnak. A tejféhér tó az életerő egyik forrása, regeneráló hatása a mesék szerint példátlan: a tejben fürdőző hétszerte szebb, erősebb, fiatalabb lesz. Ám ez a tej – tovább szűkítve a kört – nem lehetett akármilyen tej eredetileg: a megifjulásához, megszépüléséhez kifejezetten női tejben kell fürödni, ugyanis „a női csecstej éppen úgy étet, mint a vér”. Jakut hiedelemben a tejtó helyett egy óriási keblű nő ül a világfa tövében, ez szoptatja a hőst, aki tejétől százszorta erősebb lesz. Hasonló elképzelés tükröződik a mi meséinkből is az anyatej erejét illetően (ez néha azzal is párosul, hogy az anya végül belepusztul a rendkívüli időtartamú szoptatásba, gyermeke elszívja erejét). Termékenységarázként is gyakori, hogy anyatejjel locsolják meg a vetésre szánt gabonát, így kívánnak dús termést elérni.²⁰

A nő tehát az, aki rendelkezik mindazon életnedvekkkel, amelyek a szellemősök újjászületés előtti táplálásához (vérfélesleg) és születés utáni gyors gyarapodáshoz (tej) szükségesek, ő az az egyetlen kapu, amelyen át a holtak szellemei visszatérhetnek az életbe, tehát a születés, élet és halál letéteményese, aki kapcsolatban áll (vagy könnyen kerülhet) a szellemekkel, túlvilági hatalmasságokkal. Mindezek a hiedelemek határozzák meg a vérségi közösségeken belül (sőt túlélve azt, a szomszédsági közösségekben is még jóideig) a nőkhez való viszonyulást.²¹

4. A theokrácia

Életmódváltozás és társadalmi fejlődés

A termelő-nagyállattartó életmódra való áttérés a vagyoni különbségek megjelenésével, a nemzetségeken belüli egyenlőtlenség keletkezésével járt együtt. A nemzetségi kötelékek fellazulása megmutatkozott egy-egy gazdag nagycsalád, esetenként még ebből is egy-egy vagyonos kiscsalád kiemelkedésében, illetve abban, hogy ezek egyre növekvő mértékben támaszkodtak az elszegényedett nemzetségi tagok munkaejére, akik fölött éppen ezért tényleges hatalmat is gyakoroltak. A külön tulajdon keletkezése pillanatában még a tényleges munkavégzés és szerencse függvénye, de elvezet – egyelőre még burkoltan, a nemzetségi vagyon feletti rendelkezési jog formájában – a föld- és állatmagán tulajdon kialakulásához. A külön tulajdon megjelenésének legnyilvánvalóbb bizonyossága, hogy asszonyaikat – akik ezt tehetik – vásárolják.¹

Mivel az elszegényedett nemzetségi tagok, a befogadott idegen harcosok, patriarchális rabszolgák az állatvagyonra a legeltetés szükséglete és a terület adottságai alapján szétosztva kezelik, egyre inkább a szomszédsági közösségek egymásra utaltsága válik dominánssá a vérségi kötelék helyett. A gazdag és kevésbé tehető nemzetségek között is konfliktusok robbannak ki részint a csere kényszeréből kifolyólag, részint azért, mert a szegényebb nemzetség harcosai, vagyonuk nem lévén, gyakorta kénytelenek nőrablással megszerezni asszonyukat. Az ellentétek aztán nemzetségi vérbosszú formájában élesednek ki, amely nem egyszer mindkét nemzetség súlyos vérvesztését eredményezi. A vérontás elkerülése érdekében (legtöbbször úgy, hogy a gazdagabb, hatalmasabb nemzetség aláveti a szegényebbet) fiktív vérségi közösséget hoznak létre, vérszerződéssel vértestvérekké nyilvánítják egymást, közös vezetőket választanak a legvitézesebbek, leghetősebbek közül, így hívva életre a törzset speciális szerveivel együtt.²

Az azonos életmódot folytató, ugyanazon nyelvet beszélő – bár olykor ezt feltételnek nem tekintő – törzsek közötti viszálykodások elsimítására, a közös ellenséggel szembeni védelemre összefogó törzsek is hasonlóképpen hoznak létre fiktív vérségi közösség deklarálásával törzsszövetséget. A törzsszövetség vezetőinek személyes hatalma megnövekszik, veszély esetén pedig

az integráló jellegű fejedelmi hatalom válik jellemzővé. A törzsek bizonyos meghatározott számú harcost (a magyarság esetében 3000 főt) bocsátottak a fejedelem rendelkezésére, aki aztán az így megszerveződött fegyveres kíséretet (nálunk ez két tumen, azaz 20 000 harcos) igyekezett részint a fegyveres gyakorlat szükségessége, részint a fenntartási költségek biztosítása végett, nem utolsósorban pedig a saját vagyona és tekintélye gyarapítása céljából ott foglalkoztatni, ahol ez kifizetőnek látszott, azaz kalandozó, zsákmányszerző hadi vállalkozásokra, egymással viszálykodó népek háborúiba való beavatkozásra, katonailag szervezetlen közösségek alávetésére mozgósította őket.³

Magától értetődő, hogy a törzsfőnökök – akikre a fejedelem fennhatósága csak veszélyhelyzetben terjedt ki – hasonlóképp kamatoztatták saját javukra fegyveres kíséretük harckészültségét: azáltal a közösség kifejezetten militarista jelleget öltött. A társadalom legfontosabb ismértévé a permanens katonai állapot vált, ami természetesen együtt járt a fegyverzet (vele a fémművesség és a haditechnika) fejlődésével, a hadügyek előtérbe kerülésével. A termelő munkában keletkezett hiátus kitöltése (és asszonyyszerzés) céljából gyakorlattá válik a foglyok ejtése, a hadifoglyok rabszolgákká válása, akiknek egy részét áruba bocsátják, más részét szállásterületeikre hurcolják. Ezekkel keverednek az elszegényedett, eladósodott vagy más módon függésbe került nemzeti tagok, így létrejön a patriarchális rabszolgaság intézménye.⁴

A törzsszövetségen belül a katonaiállítási kötelezettség mellett bizonyosan kialakult és fokozatosan állandóvá vált valamiféle ajándékozási rendszer, amit az adó első jelentkezési formájának tekinthetünk (mint pl. a korabeli bolgároknál). A hadizsákmány elosztásában – kazár analógia szerint – a fejedelem és a főnökök játszottak döntő szerepet és részesedtek rangjuk szerint, a hadisarc és az évi adóként kikényszerített pénzösszegek pedig szinte teljes egészében az ő jövedelmeiket gyarapították. A nemzeti demokratizmus eltűnőben van, szerepét egy sajátos (és nem minden esetben tökéletesen érvényesülő) katonai demokratizmus veszi át: a társadalom ügyeiben a fegyveres harcosok gyűlése dönt. A főnökök hatalmának növekedésével a fegyveres kíséret szerepe mind döntőbb lesz ezekben a gyűlésekben, ami lehetővé teszi, hogy a hatalom elváljon demokratikus alapjától és fokozatosan társadalomfelettivé nyilvánuljon, örökletessé váljon előbb családi, majd személyre szóló örökösödés formájában. A szokásjog kodifikációjának korai

kísérletét a szokástól eltérő esetekben vagy az új gyakorlatban hamarosan követik a fejedelmi rendelkezések, hogy mindez végül a törvények írásba foglalásával szentesüljön.⁵

Evilági és túlvilági hierarchia

Nyilvánvaló, hogy ezek a döntő jelentőségű gazdasági–társadalmi változások nem hagyták, nem hagyhatták érintetlenül a hiedelmevilágot sem. Az új helyzet új ideológiát követelt meg vagy legalább a meglévő modern áttértékelését.

Az eredeti hitvilág szerint az ősök szellemei a túlvilágon ugyanazt az életmódot folytatták, amely szerint evilágon éltek, tehát társadalmi jelentőségüket a halál után sem veszítették el. Az életükben nagy hatalommal felruházott főnökök a halál után is megőrzik hatalmukat: míg egy közzharcos szelleme csak szűkebb családja jólétét befolyásolhatta, addig a főnök szelleme az egész közösségnek (nemzetség, törzs) árthatott vagy segíthetett. Így kettős rétegződés alakult ki a hiedelmekben: egyrészt a család, a rokonság tisztelte saját szellemőseit, másrészt mind nagyobb reverenciával viseltetett a közösség azon tagjainak szellemeivel szemben is, akik – míg éltek – nagy hatalommal és befolyással rendelkeztek, a közösség életében, történetében fontos, emlékeztető szerepet játszottak. Mivel a család annyira megbonthatatlan egység, hogy – honfoglalás kori temetőink tanúbizonysága szerint – még a másvilágon is megmarad szerkezete, egyértelmű, hogy a leghatalmasabb szellemek saját családjuk jólétét befolyásolták mindenekelőtt, „hatalmas erejük” családjukban öröklött (reinkarnálódott). Ezeknek a hatalmas szellemeknek a segítségét, jótéteményeit csak a család cszközölhetette ki, ugyanis az ősök szellemének áldozni mindig is a család fejének hatáskörébe tartozott. Megmaradt ez a funkció akkor is, amikor már nem a szűkebb család érdekében, hanem az egész közösség (nemzetség, törzs) jólétéért mutatták be az áldozatot.⁶

Az őskor primitív körülményei között, amikor a legnagyobb társadalmi egység a horda vagy a kezdetleges vérségi közösség volt, a főnök és a varázsló lehetett ugyanazon személy, hiszen a varázsló képviselhetette legeredményesebben a szellemvilágban és (a mágikus hatalma miatt kiváltott félelem révén) evilágban is a közösséget; szolgálatait ajándékokkal jutalmazták, ami „vagyonilag” is a többiek fölé emelte. A nagyllattartásra való áttérés azonban meg-

bontotta ezt a korábbi állapotot, ugyanis nem mindig – sőt, bizonyos igen ritkán – volt a varázsló (sámán) egyben a legeredményesebb állattartó és a legkiválóbb harcos is. A hatalom átcsúszott azok kezébe, akik az új követelményeknek maradéktalanul eleget tudtak tenni, s a kettős termelés (állattartás-hadakozás) szektoraiban a legtöbbet tudtak felmutatni. Ezek őseivel kapcsolatban a sámánnak alig volt hatalma, hiszen ezek a családfejez sakrális hatáskörébe tartoztak, őt segítették. A vagyoni differenciálódás növekedése egyre nyilvánvalóbb szakadást idézett elő a legeredményesebben tevékenykedő családfejek és a varázslók, sámánok között. Amikor a nemzetségek törzsekké integrálódtak, a leghatalmasabb, azaz a legerősebb szellemősöktől támogatott nemzetségszefő – aki a nemzetségen belül is a legkiemelkedőbb, egyben a legjelentősebb őstök felvonultató családfeje is – vált törzsszefőné. A törzsek törzsszövetségé szerveződésekor a leghatékonyabban működő, tehát az erő és hatalom dolgában legkiválóbb őssökkel rendelkező törzsszefő került a szövetség élére.

Mivel a társadalom szerveződése ekkor még vérségi-nemzetségi mintát követ – vérszerződéssel fiktív, megegyezésen alapuló, vérségi közösséget hoznak létre –, az új közösség legmagasabb sakrális képviselője egyedül a fejedelem lehet.⁷

A közösség új fejének családi kultusza tehát kiterjed, saját egyéni kultuszait háttérbe szorítva, az egész közösségre, amelynek tagjai a hatalom eredetének természetes alapjait nem ismerve, annak csupán misztifikált magyarázatára képesek. Ezáltal a fejedelmi hatalmat védelmező és támogató, erősen misztifikált szellemősöket a közhit lényegében isteni szférába emeli, s az őstől leszármazottait is – az őstök reinkarnálódásának hite alapján – karizmatikus hatalmúaknak tekinti, azaz megteremtődnek az „istenkirályság” létrejöttének feltételei.⁸

Az istenkirályság intézménye tehát az őstök kultuszából fejlődött ki. Ekkor még az „istenek” az élő, evilági hatalmasság (fejedelem) régen elhalt, de egykor szintén evilágon élt ősei, akik még megőrizték emberi vonásaikat a hagyományokban. Éppen ezek a hagyományok a bizonyosságai a közösség szemében annak, hogy az uralkodó valóban egyenesági leszármazottja az „isteneknek”. A fejedelem tehát nem valamiféle hatalmi mániából vagy papi fondorlatból emelkedik az istenek közé, hanem a tényleges, evilági vérségi

kapcsolatok misztifikált transzcendenciába emelése a hit valóságos alapja. Ennek a kultusznak a meglétére a magyarság körében az ún. Turul-monda utal, amely végső soron a hatalomnak Álmos dinasztiájára szállását beszéli el (jelzi, hogy a turultól dicső utódok származnak majd!), s ugyanezt erősíti meg Álmos szakrális meggyilkolásának krónikabeli megemlézése is.⁹

A megistenült ős neje

A gazdasági-társadalmi fejlődés, a vagyoni differenciáció és a fikatív vérségi közösségek kialakulása természetesen a nőkkel kapcsolatos szokásokat, hiedelmeket sem hagyták érintetlenül. E változások tükröződnek a kialakuló égi hierarchiában: őseink hitvilágában megjelentek a nagyhatalmú, női princípiumokként viselkedő szereplők is. Célszerű itt egy kissé hosszabban időznünk, mert ellentétben az „istenkirály” vagy „szakrális fejedelem” témakörével, – ez szinte teljesen kidolgozatlan.

Népünk hiedelemvilágában fellelhető a „Szépasszony”: valamiféle tündér-boszorkány megjelölésére szolgál. Hatalma nagyobb, mint a boszorkányoknak, akik csak kíséretét alkothatják. Míg a boszorkány átváltozásra képes, a szépasszony nem változik át. A boszorkány elfogható, megköthető, megcsonkítható, megölhető, mindez nem mondható el a Szépasszonyról. A boszorkány tanulja a bűbájosságot, ezzel vele születik. A tündér – ha ruháját sikerül megszereznie egy ifjúnak – feleségül vehető, a Szépasszony nem.¹⁰

Szépasszonyok erőltetnünk el azt, aki úrnapján szánt, barázdába ül vagy Szent György nap előtt kinn fekszik. Aki pénteken mosott ingben jár, annak a száját félre húzzák; hidegrázást és gyulladáshoz vezető sebet okozhatnak. Ismérveik hasonlatosak a gyermekrabló hazajáró lelkéhez, s első királyaink törvényei is bizonyítják, hogy ezek a hiedelemvilágbéli szereplők (*strigae*) nem azonosak a rontókkal, boszorkányokkal. Születkor ugyanis a Szépasszony ólálkodik a ház körül, és ha meg tudja kaparintani az újszülöttet, felcseréli azt egy beteges, satnya „váltott gyermekkel”.¹¹

Éjszaka jár bort inni, boszorkánykíséretével táncolni, gyakran szexuális kísértő is. A rontás, ha valaki boldogsága ellen irányul, a Szépasszony vizével történik. Szépasszony ágyában születik a gyermek, ha születésekor az anya vagy a csecsemő károsodik. A nemi visszaélés áldozatai is a „Szépasszony ágyát fekszik”. Szépasszony kötőjébe esik, aki nagoyon megüti magát, Szépassz-

szony tájába hágott, akinek valami baja esett. Ha gyermek betegszik meg, akkor „Szépasszonyok szoptatták meg”. Köpködésétől náthát lehet kapni. Szépasszony szele a gutaütés (forró nyári délből különösen veszélyesek ezek a női lények). Szépasszonyok tánca a forgószeél, Szépasszony pohara az ízületi hasogatás, Szépasszony kanala a vaskanál (bűbájosságnál van szerepe).¹²

Szépasszony csillaga az Antaresz (az Alfa-Skorprió csillagképben), Szépasszony vászna a tejút csillagkép. Helynevekben is előfordul: Eger mellett található a Szépasszony völgye, Borsovában Szépasszony-halom, Háromszékben egy barlang neve Szépasszony-lika, Szépasszony kútjáról pedig tudnak Bukovinában is. Szépasszony tenyerének nevezik a bolyhos csillagfüvet, de más növények nevében is előfordul: ilyen a Szépasszony füve vagy Szépasszony kalácsa (*Carla acaulis*), a Szépasszony reszketője (*Scabiosa antropurpurea*), a Szépasszony kősa (*Festuca fluitans*). A mezőkön, erdők mellett szívesen mulatoznak a hölgyek, s az arra járó férfit kaláccsal, borral kínálják, s táncolni invitálják: ha kötélnek áll, halálra táncoltatják. Ha a ház körül táncolnak (vö.: forgószeél!), baltát kell kívágni az udvarra, éppúgy, mint tátorjányos időben. Az ún. Szépasszony énekével idézik meg, amely olykor őrlődalban is előfordul (női munka lévén egykor az őrlés).¹³

Első pillanatra is nyilvánvaló, hogy ebben az összképben sokféle hiedelemvilág képzetei ötvöződnek, de az tagadhatatlan, hogy tartalmaz olyan elemeket is, amelyek pogány korból fennmaradt magyar hagyományok lehetnek. Kálmány Lajosnak – e témakör jeles kutatójának – köszönhetjük, hogy a fenti kusza halmazban rendet teremtett szétválasztva az egyes hiedelmeket eredetük szerint. Kimutatta, hogy az apokrif zsidó hagyomány Lilithjének (Ádám vélt szeretője) hatása, a szláv Vilák tulajdonságainak átvétele, valamiféle föld-istennő és a gót, illetőleg skandináv alvilág királynéjának, Hella vagy Hel vonásainak átruházása figyelhető meg egy alapvetően pogány, magyar ősvallásbeli figurára, amelynek „félesleges csontjai” (pl. foggal születtik) és fekete-fehér, ellentétes funkciójú (ambivalens) szerepkörben való megjelenése is samanisztikus vonásokat mutat. Néphitünkben a Szépasszony szinte a Boldogasszony negatív előjelű változata. A Boldogasszonynak is lehet a tájába hágni, a kötőjébe csni, de ezek szerencsés kimenetelű balesetek. Ennek is van csillagképe (Boldogasszony motollája), van füve; könnye a méz. Boldogasszonyfa a ház középoszlopa, amely mindig a kemence közelé-

ben van, ahol a szülés is lebonyolódik, ezért kultikus szokások és babonás hagyományok fűződnek hozzá. Boldogasszony ágyában a gyermekágyas asszony fekszik, ekkor a Szűz Mária poharából iszik, illetve gyermekágyas anyává avatásakor a Boldogasszony poharából (ami néhol bábapohárnak is neveznek). Boldogasszony a meddők gyámoltója, az állapotosok, szülő nők, gyermekágyasok segítője és oltalmazója, azaz a termékenység megtestesítője néha összevont fogalomtartalommal, máskor funkciói szerint tagolva. Kálmány úgy véli, hogy a Boldogasszony és Szépasszony képzetük hajdan egy személyhez fűződött, amely mindkettő tulajdonságaival rendelkezett (rontó és segítő hatalmával), de a kereszténység hatására e szerepkörök egyikét átvette Szűz Mária: a segítő Szűzanya lett a Boldogasszony, s a rontó hatalom az immár „ördög cimborájába” vedlett Szépasszony hatáskörébe csúszott. A szamojéd bösorkány megessi azt az embert, aki rúttnak mondja, de aki szépségét dicséri, azt átviszi a réven. Ez az ambivalens viselkedés néha még magyar mesében is előbukkan. Ismerünk pl. mesét, amelyben a gyermeket felfaló nő nem a szépasszony vagy a bösorkány, ahogyan várnánk, hanem Szűz Mária. Túlvilági művolta mellett szól, hogy olykor „féhér asszonynak” is nevezik, máskor pedig – kifejezetten a mesékben – alvilági szereplőként „Világszépasszony” a neve, akít csak a (túlvilági vagy a túlvilág megjárására képes) hős vehet feleségül.¹⁴

Tekintve, hogy a Szépasszony az újszülött és a szülő nő körül ólálkodik, az öregekre nincs hatással, általában lázzal járó (izzasztással, fűrésztéssel rendszerint gyógyítható) nyavalyákat okoz, – úgy véljük – talán a szerelemmel és házassággal kapcsolatos varázslásokkal hozható kapcsolatba funkciója (ti. népünk olykor a szerelmet is lázas nyavalyának tartja). Vagyis hasonló (bár negatív) a szerepe, mint a Boldogasszonynak (ha szűzanyai és más járulékos elemeit lehántjuk róla).¹⁵

Összegezve elmondhatjuk, hogy a Boldogasszony–Szépasszony páros egy ambivalens viselkedésű, nagyhatalmú női szereplőjét jelölte ősvallásunknak. Valamiféle démonikus magna matert vagy – ha úgy tetszik – „anya-archetipus” rejtőzik mögötte. Eredetére nevei utalnak. A Szépasszony megszólítás nyilván hízeltő, nehogy haragját váltsa ki a hozzá forduló, vele érintkezésbe kerülő. A Boldogasszony név többet árul el: boldog szavunk eredeti jelentése ugyanis „gazdag”. Rokon népeink legfelső szellemi princípiuma „a

nagy égi öreg” (*Numi Torem*) is rendkívüli gazdagságával tűnik ki. Ugyanakkor népünk hét Boldogasszonyt tisztel, ami ismét csak a hét ég képzetéhez kapcsolható. Valószínű tehát, hogy ezekben a Boldogasszonyokban eredetileg a hét égben helyet foglaló főnök ősök feleségeit tisztelték, nyilván legkiváltképp a legnagyobb hatalmúnak tartott hetedik égbeli „égi öreg” asszonyát. Kultusza rokon népeink szakrális gyakorlatában igen különös, ugyanis bálványképét (amelyet sámán nem készíthet), az ún. „nagy szülés anyját” a női holmik közé rejtve őrzik, titokban áldoznak csupán neki, de akkor is sámándob nélkül. Ebben a hitvilágban a túlvilágon is megőrzi tehát annak emlékét, hogy idegen, más nemzetségből, vérségi csoportokból származik. Női mivoltából és idegen eredetéből adódóan az égben is szeszélyes, kiszámíthatatlan, ellenséges hatalom marad, ugyanakkor gyermekei révén (második generációtól az utódok már vérrokonai) közvetítő, segítő, támogató hatalom is.¹⁶

Ő tehát a (hetedik égben lakó) ősnek a „fehérhajú, tömlőcsöcsű felesége”. Hogy ő is a genealógiai lánc kezdő szemének transzcendenciába emelése révén istenült meg, arra bizonyosság lehet, hogy a finnugor nyelvekben jól ismert *Kalma* szó – amely a halottból kiáradó káros erőt (pontosabban ártó szellemet) jelöli – szótövében ugyanaz a „kal-” alakot hordozza, amelyet megtalálhatunk a vogulok alvilági szellemfejedelme Kul-Ater és noje Kaltes asszony nevében is. Ez utóbbi azért kiváltképp fontos számunkra, mert nemcsak az ember végét, határozza meg, hanem ő a szülés segítő szelleme is. (Lehet, hogy az ő képmásának emlékét őrzi a „Vasorrú bába” mitikus elnevezésünk.)¹⁷

Ha arra gondolunk, hogy a „Boldogasszony, Boldogasszony mit kerülöd....” kezdetű dallal kísért gyermekjátékunknak van olyan dalszövegű változata is, amelyben „Szent Ilona házát” emlegetik, akkor aligha zárkozhatunk el az elől a feltevés elől, hogy népmeséink Tündér Ilonájában is egy ilyen – az évszázadok folyamán már teljesen eltorzult vonású – női istenséget keressünk. Az a borsodi mondarészlet pedig, amelyben a bábaasszony fehér libává változik, talán olyan töredékelem lehet, amely visszavezethet egészen a „vízimadarak népéig”.¹⁸

Az ósanya zoomorf megjelenési formája

Burját analógia világítja meg legnyilvánvalóbban, hogy a szellemős ongunja valójában roppant módon leegyszerűsített emberkép más, amely a hordozó állat szőrcsomójából készült prémdarab közepén helyezkedik el. Ugyanezt látjuk a voguloknál is, akiknél maga a szellem dicsekszik: „fekete állat (prémjéből készült) boldog fészekben, rőt állat (prémjéből készült) boldog fészekben... élek”. Ilyen ongunban él a „görények ura” is, akiről feltételezik, hogy egy hétéves leány tojásából (így!) született sámán volt. A nyestek és menyérek uráról ugyancsak úgy vélik, hogy az egy szép fiatal leány. (A „görények ura”-orgun újabban a házások ágya fölé kerül, ami arra utal, hogy valamiképp a házassággal, fogamzással, születéssel állhatott kapcsolatban.)¹⁹

A mi házassági szokásainkban és hiedelmeinkben is komoly szerep jut a Szépasszony mellett a menyétnek. Meny, menyasszony, menyecske szavaink az ősi asszonyvásárlás szokásának emlékét őrzik, amikor az eladó leány vételárát prémekben határozták meg. Egy finn lakodalmas versike erről így vall: *„apámnak hiúzprémet, hogy kenyérrel etetett, Anyámnak nyestprémet, hogy csecseivel szoptatott”* kell ajándékozni. Hasonló szokás élhetett őseinknél is, bár Gardizi leírása szerint a völgegyen apja már állatokat és más értéktárgyakat adt át a leányért, s a leány apjának jegyajándéka áll prémekből (Ez a szerepcsere feltehetően az állattenyésztő életmódra való áttérés következtében ment végbe.) A menyasszonyért érkező násznép néhol még a századfordulón is vadászcsapatnak adta ki magát, amely az eltűnt menyét nyomát keresve, a lányos házat tüzetesen átkutatva végül is megglelte a menyasszonyt. Más rokon népeink hiedelmeiben előfordul, hogy a házások fölött a „menyétfélék ura” diszponál.²⁰

A csángók, székelyek több olyan rontásról, bajról tudnak, amelynek előidézője egyaránt lehetett a Szépasszony és a menyét is. Ha a tehén tőgye megdagad, azt hiszik, hogy a menyét marta meg vagy a Szépasszonyok megfajták. A Szépasszonnyal kapcsolatba hozott „váltott gyermek” hiedelmére utal egy kalotaszegi babona, mely szerint, ha terhes asszony menyéttel találkozik „czudar, gyenge, beteges gyereket szül”. Ha beteg ember látja meg, az nehezen fog „új egészségre szert tenni”. A Somló vidékiek szerint a boszorkányok különféle állatok alakját képesek magukra öltetni; kutya, macs-

ka, kotlóstyúk – éjszakánként pedig – menyét képében jelennek meg. Láthatatlanná is válhatnak és ilyenkor a gyermekágyas nőkre hozhatnak nagy bajt, mert a gyereket kicserélik (!). Az ilyen váltott gyermekekből lesznek aztán a hibás gyermekek (testi, szellemi vagy morálisan fogyatékosok). Nem véletlen tehát, hogy éppen a testi fogyatékos Kálmán király mondja ki törvényben, hogy „strigák” pedig nincsenek.²¹

A hasonló hiedelmek mellett gyakoriak a kettős elnevezések is. A menyét Göcsejben „mönyedasszony, Szépasszony”, Zalaháshágyon „csecse mönyedasszon, szép asszo” a neve, s a következő mondókéval csalogatják: „Csecse mönyedasszo, gyere be mihozzánk, patká van, egér va, vidd el őket”. Csíkban is szépasszonynak hívják a menyétet.²²

Kérdés csupán az, hogy a menyét színonímája lehetett-e már a IX–X. században is szépasszony.

Ennek tisztázásához Thietmar merseburgi püspök krónikájának egy szakasza nyújt segítséget, aki Géza fejedelem feleségét Beleknegininek, azaz Szépasszonynak (*domina pulchra*) nevezi, s a róla szóló (már biztosan Sarolta halála után készült) megemlékezését – amelyben a fejedelemasszonyt kemény, italozó, vérengző amazonként festi – egy moralizációval zárja: „*Illőbb lett volna, ha kezét nem vérrel szennyezi, hanem orsót pörget vele, és alázat zabolázza szertelen indulatát.*” Első pillantásra úgy tűnhet, hogy az egyáltalán nem nőies viselkedésű fejedelemasszonynak hölgyekhez jobban illő megnyilvánulásait szívesebben látta volna a szerző. Csakhogy az orsóhoz is kapcsolódnak e téma körbe vágó hiedelmek. Szatmárban – Ilken, Gacsályban, Tiszabecsen, és Tiszacsécsén –, ha menyét jár az udvaron, orsót szurkálnak az öl köré, mert „a menyét nem szeret fonni”, így aztán nem megy oda többé. Erdélyben a tehenet a pajtában tartott guzsallyal óvják a menyéttől. Zalaháshágyon a gyerekek „csecse mönyedasszo, forog a rokkája” mondókéval csúfolják a menyétet. Diószegi Kiss István prédikációiban (1679) ördögösség számba megy a „menyétnek rokkát kötni”. Bukovinában pedig a befészkelésével járó veszély elhárítására fonócszközökkel felszerelve a következő mondókát mondják: „*It van mönyed a guzsaj és az orsó! Tehát akár fonny, akár szűj, csináj amit akarsz, de ne bánost többé a csirkéket!*”²³

A magyar névadásban egyébként gyakori női tervtévpároknak az erdélyi Gyula leányaihoz (Caroldu, Saroltu) hasonló elnevezése. Találkozunk egy

családon belül Nyuszt (Nusz) és Nyest (Neste) névre hallgató leányokkal. A vasvári káptalan előtt pedig 1394 januárjában Herbortya János (Johannis Herborthya) leányai lemondanak örökrészükről atyai nagybátyjuk, Osth javára; a két leány neve: Hölgyasszony (*Hewlgazzon*) és Szépasszony (*Zypazzon*). Megállapítjuk tehát, hogy a szépasszony a menyét elnevezéseinek egyike, azaz minden valószínűség szerint a menyét (vagy a menyétfélék egyike) lehetett az őszanya leggyakoribb zoomorf megjelenési formája (a honfoglalás korában talán már némileg standardizálódva) elődeink hiedelemvilágában.²⁴

Az istenkirályság belső ellentmondása feloldásánank útja

Mint már említettük, a fejedelem ily mérvű szakralitása pontosan az ő számára igen problematikus, hiszen a közösséget ért összes negatív hatáért, kudarcért, csatavesztésért, természeti csapásért stb. legfelső fokon személy szerint ő a felelős, ezért az ilyen katasztrófák után gyakran meg is ölik. Nyilvánvaló, hogy a fejedelmi dinasztia számára a kiutat ebből a helyzetből az ideológia olyan továbbfejlesztése jelenthette volna, amely hatalmát alátámasztja ugyan, de a kudarcok ódiumát visszahárítja a közösségre, a népre, azaz fenntartja az uralkodó felső, égi támogatottságának tudatát, de elfelejti az isten(ek) és az uralkodó közötti vérségi kapcsolat szálait, továbbá olyan, istentől rendelt morális értékmérőket állít a közösség elé, amelynek áthágása magyarázatul szolgálhat bármiféle katasztrófára, kihívhat bármiféle túlvilági bosszút, büntetést. Ennek az ideológiának a kidolgozása azonban szükségletlennek látszott, hiszen a világvallások mindegyike eljutott már erre a fejlettségi szintre, csupán ezek közül valamelyik intézményes átvételét kellett megoldani. Így tértek át pl. a hasonló fejlettségi szinten álló kazárok a zsidó hitre, a volgai bolgárok a mohamedán vallásra. A magyarság számára a kereszténység felvétele volt a legkézenfekvőbb, hiszen (ekkor már) keresztény államok gyűrűjében foglalt szállásterületet magának.²⁵

Míg tehát a fejedelem „istenkirállyá” vált, a táltos tevékenységi területe a szűkebb értelemben vett (valódi) vérségi közösség maradt annak lassan háttérbe szoruló ősz-kultuszával. Vagyis, amíg a fejedelem szakralitása valóságos vagyoni helyzetének és társadalmi rangjának megfelelően individualizálódik és ezzel egyre inkább a közösség alávetésének az ideológiai alapjait veti meg, addig a táltos éppen ennek az alávetésre ítélt közösségnek a szószólója,

képviselője marad. (Néphitünk szerint a táltos mindig a szegény emberek szolgálatában áll, fizetségként csupán tejet kér stb.)

A növekvő hatalmi, vagyoni differenciáció ideológiai síkon is jelentkeznek. Ennek szükségszerű következménye a fejedelem (istenkirály) radikális fellépése az alávettettek, a régi rendet képviselő táltosokkal szemben. (Analogiaként: a bibliai Saul ugyanúgy kiirtatja a varázslókat, mint 1024-ben Jarosláv kijevi fejedelem is.) A kereszténység felvétele, a fejedelem (király) és a sámánok közötti végső leszámolás tehát a magyarság belső fejlődéséből törvényszerűen következett be, ám erre mégis valamivel később, más, módosult feltételek között került sor. (Mint tudjuk, I. Béla lesz majd az, aki leveri az utolsó pogánylázadást, börtönbe vetteti Vata fiának híveit, míg el nem pusztulnak.)²⁶

Összegzés a „hogyan tovább?” jegyében

Hát röviden ennyit eleink hitvilágáról, arról a fejlődésről, amely a primitív ember első önmagára eszmélésétől az istenhittel már közeli rokonságban álló theokráciáig ívelt. Természetesen nem állíthatjuk, hogy mindezt pontosan, minden elemében így találjuk a honfoglalóknál is – ellenkezőleg: bizonyosan módosultak már dimenziói. Azt ma már nem tudhatjuk pontosan, hogy e hiedelemrendszer mely vonásai voltak dominánsak és melyek halványultak el kárpát-medencei megjelenésünk időszakára. Nem kételkedtünk azonban abban, hogy bármiként állt is a helyzet, ez az ősi hitvilág a X. századra még nem töredezett össze olyan mértékben, hogy akár az egymáshoz kapcsolódó, akár a már külön-külön jelentkező elemek eredeti jelentéstartalma teljesen feledésbe merült volna.

Azt sem állíthatjuk – és ezt nyomatékkal kell hangsúlyoznunk –, hogy mindezen hiedelmek kizárólag csak a magyarság vagy a finnugor népek hitvilágának jellemzői. Az általános elterjedtség azonban nem zárja ki, sőt ellenkezőleg, valószínűsíti, hogy őseink esetében is számolnunk kell e hiedelmekkel.

Könnyen lehet, hogy felhozott példáink közül, egy-egy már a honfoglalást követő időben alakult ki, vált szokássá stb. Ám – ha ezek az alapmotívumokhoz kapcsolhatók, azokat nem sértik, konzekvenciáikban ugyanarra

vezetnek –, mindez csak az eredeti hitvilágbeli lényeg továbbélését jelentheti, tehát nem cáfolja, hanem megerősíti feltevésünket.

Módszertanilag is indokoltnak látszott a fenti hiedelmek egészének tárgyalása, azért, mert – a legtávolabbi múltba visszanyúlva válik nyilvánvalóvá²⁷ – : az egész hiedelemrendszer vezérfonala az ősök szellemének kultuszában nyilvánul meg, tehát az egyes megjelenési formák (animizmus, fétisizmus, idol-kultusz, totemizmus, samanizmus stb.) regisztrálhatóságuk korában már összekeveredve együtt fordulnak elő, nem helyettesítik, hanem kiegészítik egymást, illetve olyankor, ha az egyes szakrális cselekmények, hiedelmek eredeti tartalma már elhomályosult, magyarázzák azt.²⁸ Egyes szokások, szertartások humánusabbakká váltak ugyan, de nem az alaphiedelmek lényeges változása, csupán bővülése révén (pl. véráldozat). A szellemi szféra differenciálatlansága miatt szinte minden szellemi megnyilatkozás (ha lassan elváló, leszakadó tendenciák érvényesülnek is benne) még a vallásos élet keretein belül esik, itt keresik az észlelhető (természeti és társadalmi) jelenségek okainak, eredetének (tradíciókban hosszú időre megmerevedő) magyarázatát.²⁹

Lényegében erre a „pogány vallásra” jellemző, hogy alapjául a vérségi kapcsolatok szintjén szerveződő nemzetségi–törzsi társadalom szolgál. Ebben a hitvilágban még nincs, nem is lehet igazságot osztó, erős és részrehajlás nélküli, megvesztegethetetlen felső hatalom, hanem csupán a nagyhatalmú ősök szellemei – akiknek nagyon is behatárolt a működési körlete – tevékenykednek koruk farkastörvényét reprezentálva, amely szerint az erősebb győz, tehát a feladat (fizikai erővel, áldozattal, mágiával stb.) erősebbnek lenni másoknál a cél (egészség, termékenység, bőség, kedvező időjárás stb.) elérése érdekében. Igaz, a honfoglaló magyarság már e társadalmi rendszer bomló stádiumába jutott, amikor a történeti források hatósugaruk peremén gyéren megvilágítják, de a szellemi szféra viszonylagos önállósága ez idő tájt a „vallási hiedelmek” nagyfokú konzervativizmusában mutatkozott meg.³⁰

Kétségtelenül igaz, nem képzelhető el, hogy egy, valamikor a paleolitikumban kialakult hiedelemrendszer változatlanul tovább élt volna egészen a vérségi–nemzetségi társadalom bomlásának koráig (illetve lappangva napjainkig). Az ősi hitvilág még a rokon népeknél sem őrződött meg változatlan formában, ugyanakkor számolnunk kell a kulturális kölcsönhatás

tényével mind ősi szállásterületeink szomszédos népei esetében, mind később a Kárpát-medencében, amely ilyen szempontból egyaránt befogadó és kisugárzó központnak tekinthető.³¹ Ennek ellenére úgy tűnik, hogy Észak-Eurázia népei esetében a vallásos képzetek és kultuszok alapszubsztrátuma közös, sőt nagyon sok rokon vonást mutat más népek analóg jelenségeivel. Éppen ezért elhibázott dolog volna a párhuzamosságok kiejtésével valamiféle kifejezeten magyar hitvilágot keresni.³²

Ugyanígy nem tűnik minden szempontból célravezetőnek az olyan kísérlet sem, amely bizonyos, a magyarságra értelmezett szórványok tükrében már igen korán kapcsolatba hozza elődeinket fejlettebb civilizációt képviselő népekkel, s ezekből a feltételezett kapcsolatokból vezeti le a honfoglalók teljes műveltségét.³³ A legperdöntőbb kútfők tanúbizonysága szerint a magyarság a IX. század elejénél előbb aligha érkezett a Fekete-tenger vidékére, tehát valószínű, hogy a sztyeppai nagyállattartó életmódra alig néhány évszázaddal korábban tért át, így kultúrájában az ősi elemek még olyan súllyal szerepeltek, hogy azokat a kulturális környezet megváltozása jelentősen aligha befolyásolhatta.³⁴

A másik, biztosan tévútra vezető feltételezés, hogy az uralomra jutott kereszténység képviselői minden pogány vallási hiedelmet gyökerestől kiirtottak. Mivel erre még később vissza szeretnénk térni, részletesebben kifejtve álláspontunkat, itt csak annyit jegyünk meg, hogy ez korántsem így van: bizonyítható, hogy a keresztény és pogány felfogás sok ponton rokon, összeegyeztethető, s így az „interpretatio Christiana” szempontjából jól felhasználhatók voltak a pogány hiedelmek, amit a térítő papság messzemenően ki is aknázott. Így az ősi kultúra elemei részint a kialakuló szakrális folklórt gazdagították, részint a népre tovább is nagy hatást gyakorló (és a vallásos elképzelésekkel is sokszor érintkező) babonások, mesék területére tevődnek át. Messzemenően egyet kell tehát értenünk Diószegi Vilmosmal, hogy *„a mai magyar népi kultúrának van egy olyan ősi rétege, amely a sámánhitből ered: ez volt a pogány magyarság hitvilága”*. (Természetesen mi a fentiek alapján a „sámánhit” szót a szellemősök kultuszával érezzük behelyettesítendőnek!) Meggyőződésünk – ellentétben a kétkedőkkel –, hogy más számottevő ideológiai alap nem lévén, erre és csakis erre építhetjük a magyar ősköltészet rekonstruálását célzó kutatásainkat. Való igaz, túlontúl „soká hangzott

e hazában a siránkozás”, hogy ősköltészetünk még nyomokban sem maradt fenn, de „a siránkozásnak ez a foka túlzás”.³⁵ Hol kell tehát nyomoznunk?

Mindenekelőtt a folklórányagban. Ám ettől sokszor és sokan tiltanak, óva intenek, ugyanakkor a túlzott szkepszissel szemben is – fenntartva, hogy az anyag megrostálása elsősorban a néprajztudomány képviselőinek feladata – komoly szakemberek nyilatkoznak. Állítják pl. – a bennünket elsősorban érdeklő népmesékről –, hogy a hitvilág lett értelmét veszve mesévé, és így a mesék világa minden kétséget kizáróan olyan őskori világ, „amelynek ősiségéig a történelem nem is tud már eljutni”. Ezek az ősmítikus mondák a lerakódási bázisai, kikristályosodási központjai a hagyomány kevésbé szilárd tömegének. Igaz, ma már e mítoszok sokszor félreértéseket hordoznak, takarnak az ősvallás elhomályosultsága miatt, de „a mesét, a valóságot együtt élő kis falvakban” talán még mai előadásban is a szerkezeti váz (story) és a mesei elemek lehetővé teszik az ősi változatok megfelelő módszerekkel történő rekonstruálását.³⁶

Ehhez természetesen elengedhetetlen, mintegy kontollképpen, rokon- népeink hiedelemvilágának, monda- és mesekincsének vizsgálata is.³⁷

Ugyancsak elengedhetetlen a középkori írásos források megvallatása. Ezeknél azonban fokozottan kell tudomásul vennünk azt, hogy jóllehet az új uralkodóvá váló kultúra megalkotói is bőségesen merítenek *ex „garrulis cantibus ioculatorum et falsis fabulis rusticorum”* (a regősök csacsogó énekeiből és a parasztok hamiskás meséiből), de már a saját uralmuk megideologizálása szempontjából átértékelve rögzítik írásban ezeket.³⁸

Zárszóképpen mindehhez: ismételten hangsúlyozni kívánjuk, hogy a kutatott korszakra a „vallási hiedelmek” uralkodó volta a jellemző. A születőben lévő új gazdasági-társadalmi rendszer vezető erejének erőszakkal kell majd kialakítania a szellemi szféra igényeinek megfelelő, új tartalmat tükröző differenciálását a hagyományok radikális eltörlésével vagy háttérbe szorításával (pl. pogány „vallás”), az új követelményekhez igazításával (pl. jogszokások egy része, költészet stb.), illetve új, korszerű formák (tudomány, filozófia stb.) meghonosításával. A régi és az új ezen harca azonban csak a Kárpát-medencében, a XI. században dől el véglegesen.

5. Kutatástörténeti vázlat

A magyarországi latin nyelvű történeti irodalom első – azóta elveszett vagy lappangó – termékei a XI. század végén keletkezettek, s a magyarság pogány korszakának kultúrájáról édeskeveset közöltek. Ugyancsak ekkor bontakozott ki a hazai hagiografikus irodalom is, amely a kereszténység ellenpólusaként felvázolja a magyar pogányság néhány ismervét, de az így kialakuló kép elnagyolt és vázlatos, inkább külsőségeiben, semmint ideológiai tartalmában mutatja be őseink hitvilágát. Nem jegyezték le azokat a pogány énekeket, szertartásszövegeket, rontó dalocskákat, rontást megkötő mondókákat stb. sem, amelyekre pedig több ízben is utálnak. Talán valamivel szerencsésebb helyzetbe kerültek hősmondáink, amelyeknek töredékei (elsősorban szüzsék) a népi emlékezetből vagy egyes úri genusok hagyományaiból átemelve helyet kaptak latin nyelvű irodalmunkban.¹

A humanista történetírás első korszakának képviselői (*Ransanus, Bonfini*) csupán az ókori klasszikusok, s néhány középkori auctor elsősorban a szkítákra, szkítiai népekre vonatkozó tudósításait kapcsolták a magyar őstörténethez. Legnagyobb érdemük, hogy ébren tartották a magyarság egykori pogány hitének, és ázsiai eredetű kultúrájának emlékeztétét. A rendiség korának *Werbőczy*n nevelkedett nemessége nem is tartott többre igényt őstörténetünkben.²

Nyugat-Európában a polgári átalakulás szerves velejárójaként a XVII–XVIII. század fordulóján új lendületet kap a nemzeti múlt kutatása, az 1687-ben kirobbant Homérosz-vita kapcsán megindul az egyes népek nemzeti epikájának felderítése is. Ekkoriban találkozunk az ősi magyar hitvilág első tudományos nyomozásával *Ottokocsi Főrís Ferenc* 1693-ban kiadott művében. Az ő nyomdokán haladva írta meg perzsa analógiákra építve *Cornides Dániel* már történeti forráskritikát is alkalmazó, részben ma is helytálló eredményekhez vezető dolgozatát a magyar ősvallásról.³

A jozefinista korszak nemzeti ellenállása ideológiai alapokat keresve felismeri a nyugaton már több évszázada folyó mesegyűjtés és a felvilágosodás korában felfedezett népköltészet jelentőségét. A magyar népköltészetre irányul a figyelem, a tettvágy gyűjtési felhívásokban (*Ráth Mátyás, Révai Miklós, Kultsár István*), a népköltészet feltárásának megindulásában (*Pálóczi*

Horváth Ádám, Dugonics András, Gaál György) és a magyar népi kultúra külföldi megismertetésére való törekvésben (*Majláth János, Mednyánszky Alajos, Rumy Károly György*) nyilvánul meg. Megszületik az első elméleti tanulmány is nemzeti hagyományunkról *Kölcsény Ferenc* tollából. Nem kevés persze a vadregényes, délibábos elméletek száma sem. Nemzeti nagyeposzunk hiányának pótlására tervek fogalmazódnak meg, költői művek születnek. Az első, népmesével foglalkozó elméleti tanulmány 1846-ban jelent meg, szinte egy időben Erdélyi János nagy gyűjteményének első kötetével.⁴

Amikor *Venzel Gusztáv* 1850-ben kísérletet tesz a magyar nemzeti hősmonda egykori létének bizonyítására, még csupán a magyar krónikás hagyományt veszi figyelembe. Az ő megállapításaira támaszkodott *Toldy Ferenc*, és azt gondolta tovább *Arany János* is. Időközben megjelent *Ipolyi Arnold* hatalmas munkája, a Magyar Mythologia, amely már bőségesen hasznosított néprajzi adatokat, ugyanakkor módszerében az összehasonlító, elemző feldolgozást honosította meg. Ezt követően egy újabb ősvallásunkat tárgyaló munka látott napvilágot *Kállay Ferenc* megfogalmazásában. *Kríza János* 1863-ban adta közre székely népköltési gyűjteményét, amelynek kapcsán kiobbant az ún. Vadrózsa-per. Arany János ekkor a variánsok gyűjtésének fontosságára hívta fel a figyelmet, *Greguss Ágost* pedig igen becses ballada-elméleti tanulmányt írt.⁵

A Magyar Népköltési Gyűjtemény sorozatának beindulása 1872-ben nagy lépést jelentett a népi kultúra, s az abban rejlő ősi gyökerek feltárása felé. *Barna Ferdinánd* ösköltészetünk és népmeséink kapcsolatának kérdését vetette fel. A nagyarányú gyűjtőmunka (*Orbán Balázs, Kálmány Lajos, Benedek Elek, Vikár Béla, Sebestyén Gyula, Berze Nagy János* stb.) mellett számos tanulmány látott napvilágot regőscinkről, igriceinkről, hegedűscinkről (*Szabó Károly, Petz Gedeon, Sebestyén Gyula, Kóbori János, Munkácsi Bernát* stb.). *Csengery Antal* itánymutató tanulmánya 1876-ban jelent meg a magyarság ősi hiedelemvilágáról, ekkor kezdte meg működését *Katona Lajos* is. Munkácsi Bernát 1892-től bocsátotta útjára a Vogul Népköltési Gyűjtemény köteteit, ösköltészetünkről *Thury József* írt, *Kandra Kabos* új mitológiát publikált, *Krohn*nak a finnugor népek pogány szertartásait elemző művét *Bán Aladár* magyar analógiákkal egészítette ki, Sebestyén Gyula pedig megkísérelte honfoglalás kori mondáink rekonstruálását, a samanizmus a

tudományos kutatás homlokterébe került (*Jankó János*, Bán Aladár, *Róheim Géza* stb.), s a századforduló első évtizedének közepén kezdte meg zenei gyűjtőmunkáját *Kodály Zoltán* és *Bartók Béla*.⁶

„A latin krónikák hivatásos énekmondók epikai költészetére támaszkodtak” – hirdeti *Négyesy* 1910-ben. *Burchard Marcel* kimutatta, hogy a magyar kultúra kisugárzott pl. az Arthus-mondakörre, új elmélettel lépett fel *Vikár Béla* a székelyek hagyományait vizsgálva, *Moravcsik Gyula* a csodaszarvas-monda kapcsán fejt ki jeles gondolatokat, *Róheim Géza* pedig felveti a szakrális fejedelemség és mondai megjelenítésének kérdését; *Szendrey Zsigmond* pedig történeti mondáink összegyűjtésére és rendezésére vállalkozott.⁷

Am ősköltészetünk kutatásába szinte belerobbant 1921-ben a „hiperkritikus” *Király György*, és kategorikusan kijelentette: „a magyar ősköltészet kutatása nem irodalomtörténeti probléma”, bár azt is kénytelen megjegyezni, hogy „ha naiv eposzunk nem is volt, bizonyára virágzott nálunk is a hősi ének”; ezzel maga nyitott kiskaput szigorú elméletén. Az irodalomtörténészek kimondva vagy kimondatlanul el is fogadták – úgy tűnik – *Király* radikális álláspontját. Hiába emelte fel ellene szavát a néprajzos *Solymossy Sándor*, *Grexa Gyula* és mások. Így ősi kultúránk kutatásában szinte csak a néprajz művelői tudtak eredményeket felmutatni. Ezek „A magyarság néprajza” című négykötetes monográfiában összegződtek.⁸

A magyar népdalról, népzene és a szomszédos népek zenéjének viszonyáról *Bartók* írt. *Honti János* nem félt kijelenteni, „van olyan világ, amelyben a mondának is szabad léteznie”, s „nálunk a mondákat, mivel a magyar ősi kultúra hirtelen irányt változtatott, mielőtt az eposz kifejesztéséig jutott volna, más, másodlagos forrásokból kell kikövetkeztetnünk.” A „magyar epikus hagyományok felszívódtak, beolvadtak ... a történetírásba”. Középkori énekmondóinkról *Szabolcsi Bence*, *Jakubovich Emil*, *Kallós Ferenc* írt, *Hont Ferenc* pedig a sámán-szertartást és a színjátszást vetette egybe. A történészek ide vonható munkálatai a „Szent István Emlékkönyvben” összegződtek, de igazán beható elemzésre csak *Deér József* vállalkozott a karizmatikus királyság pogány gyökereit kutatva. Új szint hozott a kutatásba 1944-ben *László Gyula*, aki a honfoglalók régészeti emlékeit e téren eddig példátlanul gazdag folklórányag felhasználásával világította meg. *Ortutay*

Gyula szerkesztésében ekkoriban indult el az Új Magyar Népköltési Gyűjtemény is.⁹

A háborús évek után credményeink számbavétele következett. *Klaniczay Tibor* megtörve a Király György által teremtetten áldástalan csöndet, merész elméleti cikkben fejtette ki, hogy „az ösköltészetet vissza kell iktatnunk a magyar irodalom korszakai közé”; indokolatlan e korai alkotások esetében az irodalomtörténet és a történeti folklór szétválasztása; továbbá a népdalokat hasonlóképp „a történettudomány módszerével kell megvizsgálni” ugyanúgy, mint a műköltői alkotásokat. Östörténetünk mondai, hagyománybeli elemeit, őseink szellemi életét kutatók sora elemzte (*Györffy György, Pais Dezső, Szűcs Sándor* stb.). Kodály Zoltán szerkesztésében beindult *A magyar népzene tára* 1951-ben. Az új politikai helyzet újólag a samанизmusra irányította figyelmet (Szűcs Sándor, Diószegi Vilmos, *Mészöly Gedeon, Balázs János* stb.), Róheim Géza pedig 1954-ben megjelentette a „Hungarian and Vogul Mythology”, amelynek talán legfontosabb felismerése, hogy a vogul mítoszokban szereplő ún. „világügyelő férfi” lényegében azonos a sámánnal. Berze Nagy János magyar népmese-katalógusát 1957-ben, a mesékről írott monográfiáját 1961-ben jelentették meg. Ekkor látott napvilágot Diószegi Vilmos tanulmánykötete a samанизmus néphitünkben fellelhető emlékeiről. *Kardos Tibor* megállapította, hogy „hősmondáink ... bizonyos esetekben dramatikus formát is ölhettek”. Új megvilágításban vetették föl mítikus és mondai anyagunk problematikáját (*Dömötör Tekla, Fettiç Nándor, László Gyula, Györffy György* stb.)¹⁰

Énekmondóink kilétét, repertoárját, hagyományörzését kutatták (*Korompay Bertalan, Pais Dezső, Falvy Zoltán, Mészáros István* stb.), több nagylélegzetű munka is jelezte, hogy középkori krónikáink kritikai feldolgozása új szakaszába érkezett (*Horváth János, Gerics József, Mályusz Elemér, Csóka J. Lajos, Kristó Gyula*). *Vargyas Lajos* népballadáinkban és népmeséinkben, *Lükő Gábor* pedig népdalainkban vélt fellelni hősepikai elemeket, a magyar ösköltészet verstani kérdéseire vonatkozóan újabb adatok kerültek elő, újabb elképzelések születtek. Másfél évtized sikeres kutatásai igazolták *Klaniczay Tibor* egykori probléma-felvetésének indokolt voltát, így 1964-ben „A magyar irodalom története” I. kötetében már sokoldalú elemzését adhatta ösköltészetünknek, s ezen belül külön fejezeten szentelhetett hős-

énekeinknek. Úgy tűnt, hogy ezzel az összefoglalással a kérdéskör nyugvópont-ra is jutott.¹¹

Mégis már 1967-ben újabb teendőkre hívja fel a figyelmet Ortutay Gyula és Varjas Béla. Ekkor jelent meg Diószegi Vilmos monográfiája a pogány magyarok hirtelhaláláról, s indultak útjukra László Gyula szinte sorozatot képező kiadványai, ekkor védte meg *Ferenczi Imre* értekezését a népmondákról, majd a néprajz szemszögéből próbálták meg a tudomány értő összefoglalni a sztyepei epikákra vonatkozó ismereteket. Kristó Gyula ősi és államalapítás utáni epikáinkról írt, a témába vágott *Szűcs Jenő* (nyomtatásban sajnos csak a közelmúltban megjelent) értekezése, népszerűsítő igénnyel adta ki 1970-ben *Lengyel Dénes* „monda”-gyűjteményét.¹²

Az elkövetkező évek is termékenynek bizonyultak a folklórányag feldolgozása szempontjából: *Bálint Sándor* a kereszténység teljes naptári évét dolgozta fel több kötetben, Dömötör Tekla népszokásaink költészetét, *Nagy Olga* a mesei mítikus hőseket, *Dobos Ilona* történeti mondáinkat, *Dienes István* pedig a honfoglalók hiedelemvilágát vizsgálta. Külön kötetben foglalta össze az MTA Néprajzi Kutató Csoportja azokat az eredményeket, amelyeket az utóbbi időben az eurázsiai epikus műfajok kutatásában elértek (*Kara György*, *Lőrincz László*, *Voigt Vilmos* és mások). Nyelvészeti oldalról világította meg ősvallásunkat Pais Dezső, népballadánk monografikus feldolgozását *Vargyas Lajos* végezte el, *Képes Géza* tanulmányokat szentelt a magyar ősköltészetnek, *Erdélyi Zsuzsa* pedig közzétette szenzációs gyűjteményét archaikus népi imádságaink köréből. Időközben megjelent a „Mitológiai ábécé”, a „Magyar Néprajzi Lexikon”, *Dümmerth Dezső* továbbfejlesztette Deér József elméletét, Nagy Olga a népmese mozgástörvényeit vizsgálta meg. Az MTA Folklór Osztálya „Mítosz és történelem” címmel rendezett konferenciát, *Láng János* a mitológiák legarchaikusabb rétegét tárta fel. Ilyen előzmények után jelent meg 1979-ben a magyar folklór teljességre törekvő, a történeti rétegekre is kitérő összefoglalása.¹³

Az összehasonlító vizsgálatokat megkönnyítették Képes Géza, *Bede Anna* műfordításai, *Domokos Péter*, *Bereczki Gábor* vagy *Kálmán Béla* szerkesztette kötetek, vallástörténeti kézikönyvek (*Halm István*, *Láng János*, *Lukács József*, *Gecse Gusztáv* stb.), fordítások, cikk- és fordításgyűjtemények, már hozzáférhetetlennek tűnő munkák új kiadásai. Az őstársadalmakra

(Láng János, László Gyula stb.), a sztyepei népek eltéré (Tókei Ferenc, Ecsedy Ildikó stb.), a nyelvrokonság kérdése (Róna-Tas András), a jogi népszokásokra (Tárkány Szűcs Ernő), a hősénekekre (Lőrincz L. László, Vargyas Lajos) új elképzelések álltak elő. Őstörténetünkéről Fodor István és Bartha Antal monográfiákat írtak. A szegedi József Attila Tudományegyetem magyar őstörténeti kézikönyvet és tanulmánykötetet adott ki. A korai magyar társadalomról összefoglalások (Bartha Antal, Mesterházy Károly) és monografikus igényű feldolgozások (Kristó Gyula, Györffy György) láttak napvilágot.¹⁴

Szubjektív síkra terelve a szót, magamról.

Ez idő tájt – hosszas töprengés és évtizedes munkálkodás eredményeként – írtam meg magam is dolgozataimat mindarról, amit sikerült a téma kapcsán felderítenem az államalapítás körüli pogányság és kereszténység viszonyáról, az Árpád-dinasztiával kapcsolatos mondákról, az államszervező harcok epikus hagyományáról, a siratóénekek, sorsénekek vagy a hazai keresztény hősénekek kialakulásának köréből.¹⁵ A pogány magyarság hitvilágának kutatásához – a már említett ősköltészeti érdeklődés mellett – az a fontos felismerés vezetett el, hogy Szent Gellért püspök, aki itt élt, térített és itt, hazánkban vált a pogánylázadás áldozatává, aki teológiai értekezések és homíliák sorát írta, kemény támadásokat intézett az eretnekek, a zsidók, az isteni parancsoktól elrugaszkodó uralkodó és kísérete, a hivatásuk magaslatán nem álló keresztény főpapok ellen, – a pogány, térítésre váró tömegre viszont rossz szót szinte nem is szól, hitére ki sem tér. Miért? Erre kerestem a választ, s jöttem rá arra, hogy a magyarság nem lehetett semmiféle világvallás híve, el sem juthatott a tételes vallások szintjéig, hiedelmei babonásokoknak tűnhettek a teológiai felkészültségű emberek szemében, mítoszai hősénekeknek vagy meséknek, rítusai lakomáknak, áldomásoknak. A kutatást e témakörben a hetvenes évek közepén kezdtem meg. Elképzeléseim vázlata 1981-ben jelent meg egy egyetemi jegyzetben, cbből következően jegyzetapparátus nélkül, amiért is nem illett rá hivatkozni még annak sem, akinek véletlenül nem került el a figyelmét. Évtizedes kutatás után 1986-ban fejeztem be e munkát, és – miközben speciális kollégium keretében folyamatosan előadtam, számos ismeretterjesztő fórumon is elmondtam – egy újabb évtizedig próbáltam megoldani kiadását. Kértem segítséget ellenségeimtől is, de baráta-

imtól sem kaptam (az OTKA pl. háromszor, a Szegedért Alapítvány négyszer vetette el pályázatomat mondvacsinált ürügyekkel). A felkeresett kiadók első sorban az apparátus méretére való hivatkozással zárkóztak el közzétételétől. Egyszer kaptam ugyan ajánlatot, hogy a készülő Magyar Őstörténeti Lexikon melléktermékeként kiadják, de miután az ide vágó címszavakat másokra osztották ki, végül ez is feledésbe merült, mire az egész vállalkozásból kiszálltam. Már szinte végérvényesen lemondtam volna arról, hogy valaha is nyomdába kerül ez az anyag, de két tényező mégis szándékom megváltoztatására késztetett.

Az egyik szakmai jellegű volt. Az 1986 óta kiadott nagy összefoglalások szerzői elbizonytalanodni látszottak a magyar hitvilágot illetően. Bár *Hoppál Mihály* – aki az elmúlt időszakban a samanizmus szaktekintélyévé vált¹⁶ – 1988-ban megkísérelte a pogány magyar hitvilágra vonatkozó ismereteink összefoglalását, két évvel később Dömötör Tekla jóformán csak kétegyeit fogalmazta meg a Magyar Néprajz VII. kötetében azt állítva: „alig jutottunk túl azon, amit már Ipolyi Arnold is tudott”. Bátorlannak tűnt *Pócs Éva* körültekintő rendszerezése is, talán azért, mert a kozmogónia felől indítja elemzését, amire csak nagyon gyér adatokkal rendelkezünk (és még ezek esetében sem zárható ki, hogy kései balkáni hatásra kerültek néphitünkbe. Vö. Ivanov 1925). Szűcs Jenő összegzésében az írásos források feltétlen tisztelete dominált, mindent ennek rendelt alá. Vargyas Lajos, a keleti hősénekekkel verve össze hazai hagyományainkat, feltételezte azt, amit már Voigt Vilmos is képviselt (1965), hogy a magyarság hitélete már meghaladta a honfoglaláskor a samanizmust. A magyarság törökös kultúrája tükrében László Gyula is óvatosan, csak bizonyos hangsúlyokat áthelyezve, hasonlóakra gondol. De született olyan elmélet is, amely már szinte világvallási szintre emeli őscink hitvilágát (*Kiszely István*). Mások vallási szinkretizmust tételeznek fel és szélesre tárják a vizsgálat lehetséges területét (Mesterházy, Jankovics, Hevesi), megint mások messzemenő következtetésektől óvakodva az írásos források vallomásait fokozott előnyben részesítik (Király, Kristó, Glatz), de van olyan vélekedés is, hogy immár „szisztematikus képet erről az ősvallásról aligha nyerhetünk”.¹⁷

Mindezek tükrében – úgy érzem – a saját rendszerezési kísérletemnek is, amelyben a Vata-félc lázadás követelési alapján az ősök kultuszára helyez-

tem a fő hangsúlyt, van létjogosultsága. Ha több nem is, annyi bizonyosan, hogy ez is egy hipotézis, egy lehetséges megoldási kísérlet.

Miért e sorozatot, a Belvedere Meridionale Kiskönyvtárát választottam munkám közreadására? Mert ez saját hallgatóim fóruma, így olyan fiatalok forgathatják elsősorban, akik már hallgatták vagy most hallgatják e stúdiomot, érdeklődésükkel, kérdéseikkel hozzásegíthetnek a téma többszöri újrágondolásához.

A másik tényező: a kiadás költségei, amit teljes egészében magamra vállaltam. Szerettem volna kiutazni a Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság római konferenciájára,¹⁸ össze is gyűjtöttem a költségek fedezésére szolgáló pénzt, de végül is úgy döntöttem, hogy reprezentatív jelenlétemnél (melyen legfeljebb 10-20 perces előadásba tömörítve minimális apparátussal adhattam volna elő elképzeléseimet) hasznosabb, ha az összeget e kötet kiadására fordítom.

Ami a II. kötetet illeti – amelyben jelen tanulmány ösköltészeti konzekvenciáit igyekeztem levonni, s amely talán számos ponton visszamenőlegesen is megtámogatná ősvallásunkról kifejtett elképzeléseimet –, talán egy újabb konferencia, amelyen nem veszek részt, költségkeretéből fedezni tudom majd (évtizeden belül) kiadását.

Rövidítések

- AKL** Magyar Anjou Legenárium. Ed. LEVÁRDY FERENC. Bp., 1973.
- AUSzH** Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae, Acta Historica.
- CFH** Catalogus fontium historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descenduntium ab anno Christi DCCC usque ad annum MCCC. Ed. GOMBOS, ALBINUS FRANCISCUS I–III. Bp., 1937–1938.
- DHS** DIÓSZEGI VILMOS – HOPPÁL MIHÁLY: Shamanism in Siberia. (eds.) Bp., 1978.
- EFHH** Enchiridion fontium historiae Hungarorum. (A magyar történet kütfőinek kézikönyve.) Ed. MARCZALI HENRIK. Bp., 1901.
- Eth.** Ethnographia, 1 (1880) –
- FBH** Az Árpád-kori magyar történet bizánczi forrásai. Fontes Byzantini historiae Hungaricae aevo ducum et regum ex stirpe Arpad descenduntium. Ed. MORAVCSIK GYULA. Bp., 1984.
- FCD** FEJÉR, GEORGIUS: Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. I–XI. Budae, 1829–1844.
- HH** Hozott isten, holdacska! (Finnugor varázsigék, imádságok, siratók.) Szerk.: BERECSKI GÁBOR. Bp., 1979.
- HIF** A honfoglaláskor írott forrásai. Szerk.: KOVÁCS LÁSZLÓ – VESZPRÉMI LÁSZLÓ. Bp.
- HOI** Hazai Oklevéltár (1234–1536). Szerk.: NAGY IMRE, DEÁK FARKAS, NAGY GYULA. Bp., 1879.
- MÁBC** Mitológiai Ábécé. Bp., 1970.
- MF** A magyar folklór. Szerk.: ORTUTAY GYULA. (ELTE tankönyv) Bp., 1979. 590, [3] p.
- MIT** A magyar irodalom története. Főszerk.: SÓTÉR ISTVÁN. I–VI. Bp., 1964–1966.
- MNGy** Magyar Népköltési Gyűjtemény. Szerk.: ARANY LÁSZLÓ, GYULAY PÁL, VARGHA GYULA, SEBESTYÉN GYULA. I–XIV. Pest–Budapest, 1872–1924.

MNK	A magyar népköltészet. DÖMÖTÖR TEKLA – KATONA IMRE – ORTUTAY GYULA – VOIGT VILMOS. Bp., 1969.
MNL	Magyar Néprajzi Lexikon I–V. Szerk.: ORTUTAY GYULA. Bp., 1977–1982.
MNR	A Magyarság Néprajza I–IV. Bp., 1933–1937:
MNT	A magyar népzene Tára. Szerk.: KODÁLY ZOLTÁN. Bp., 1951–
MNy	Magyar Nyelv, 1(1905) –
MNyTESz	A magyar nyelv történeti etimológiai szótára I–IV. Főszerk.: BENKŐ LORÁND. Bp., 1967–1984.
MTÁSz	Magyar Tájszótár. Szerk.: SZINNYEI JÓZSEF. Bp., 1897–1901.
NÉ	Napfél és éjfél (Finnugor rokonaink népköltészete). Ford.: KÉPES GÉZA. Bp., 1972.
NKNT	Népi kultúra – népi társadalom. (Folclorica et ethnographica. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának Év- könyve.) 1 (1968) –
ÓK	Bevezetés a magyar őstörténet kutatásának forrásaiba. Szerk.: HAJDU PÉTER – KRISTÓ GYULA – RÓNA-TAS ANDRÁS. I–III. Bp., 1976–1980.
RAD	Az Árpádházi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke (Regesta regum stirpis Arpadianae ritico-diplomatica). Szerk.: SZENTPÉTERY IMRE – BORSA IVÁN. Bp., 1923–
RMKT	Régi Magyar Költők Tára
SE	HOPPÁL MIHÁLY: Shamanism in Eurasia 1–2. (ed. – –) Göttingen, 1984.
SRH	Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Red. SZENTPÉTERY, EMERICUS. I–II. Bp., 1937–1938.
SSz	Sámándobok, szóljatok! (Szibéria őslakosságának népköltészete) Ford. BEDE ANNA. Bp., 1973.
Sz	Századok, 1(1867)–
SzIE	Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évforduló- ján. Szerk.: SERÉDI JUSZTINLÁN. I–III. Bp., 1938.

- TF A tejút fiai. (Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról.) Szerk.: HOPPÁL MIHÁLY. Bp., 1980.
- ÚMNGy Új Magyar Népköltési Gyűjtemény. Szerk.: ORTUTAY GYULA. I–XVIII. Bp.
- VN A vízi madarak népe (Tanulmányok a finnugor rokon népek élete és műveltsége köréből). Szerk.: GÜLYA JÁNOS. Bp., 1975.
- VNGy MUNKÁCSI BERNÁT – KÁLMÁN BÉLA: Vogul népköltési gyűjtemény. I–IV. Bp., 1892–1963.

Bibliográfia

- ALFÖLDI ANDRÁS 1932.: *A tarchan méltóságnév eredete.* MNy. 28: 205–220.
- 1933.: *A kettős király a nomádoknál.* (Emlékkönyv Károlyi Árpád születése nyolcvanadik fordulójának ünnepére.) Bp., 28–39.
- ARANY JÁNOS 1860.: *Naiv eposzunk.* Szépirodalmi Figyelő 1: 2–4, 17–19, 33–35.
- ARANY LÁSZLÓ 1862.: *Eredeti népmesék.* Pest
- 1870.: *Magyar népmeséinkről.* A Kisfaludi Társaság Évkönyve 4: 108–191.
- AUSTERLITZ, ROBERT 1975.: *Szöveg és dallam a vogul dalokban.* = VN. 9–34.
- BABITS MIHÁLY 1979.: *Az európai irodalom története.* Bp.
- BAHRUSIN, SZ. V. 1966.: *Az obi ugorok történetének alapvetései.* = Erdődi 1966. 413–433.
- BAHRUSIN, SZ. N. 1975.: *Osztják és vogul fejedelemségek a XVI–XVII. században.* VN. 35–67.
- BALASSA IVÁN 1974.: *Mivel járulhat hozzá a néprajztudomány a bonfgaló magyarság életmódjának kutatásához? (Hozzászólásokkal.)* Eth. 85: 575–604.
- BALÁZS GÉZA 1983.: *Tulajdonnevek a magyar népmesékben.* II. Bp., 1983.
- BALÁZS JÁNOS 1954.: *A magyar sámán révélete.* Eth. 65: 416–440.

- BÁLINT CSANÁD 1970.: *A kalandozó hadjáratok újabb értelmezéséért.* Valóság 13: 2, 71–74.
- BÁLINT SÁNDOR 1943.: *Sacra Hungaria.* Hn. 1943.
 1973. = 1976/A: *Karácsony, húsvét, pünkösd. (A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából.)* (2. ed.) Bp., 1976.
 1975.: *Szeged reneszánsz kori műveltsége.* Bp., 1975.
 1976.: *A szögedi nemzet. (A szegedi nagytáj népelete.* I.) A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974/75–2. Szeged, 1976.
 1977/A: *Ünnepi kalendárium. (A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából.)* I–II. Bp.
 1977.: *A szögedi nemzet (A szegedi nagytáj népelete.)* II.) A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1976/77–2. Szeged, 1977.
- BALLA TAMÁS 1970.: *Fehér virág és fehér virágszál.* Bukarest.
- BÁN ALADÁR 1908.: *A szamanizmus fogalma és jelenségei.* Eth. 19: 81–91, 148–158, 214–226.
 1908/A: *A finnugor népek pogány istentisztelete.* = Függelék Krohn 1908-ban 271–362.
 1908/B: *Néhány szó őseink istentiszteletéről.* = Függelék Krohn 1908-ban, 363–375.
 1977.: *Medvetisztelet a finnugor népeknél, különösen a lappoknál.* Vö. Domokos 1977. 169–185.
 1977/A: *Az „énck” költészete a finnugor népeknél.* Vö. Domokos 1977. 290–297.
- BARNA FERDINÁND 1872.: *A finn költészetéről tekintettel a magyar ősköltészetre.* Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből. 3 (1872–1873). 6. füz. (1872). 1–135.
- BARTHA ANTAL 1968.: *A IX–X. századi magyar társadalom.* Bp.
 1988.: *A magyar nép őstörténete.* Bp.
- BARTHA ANTAL – CZEGLÉDY KÁROLY – RÓNA-TAS ANDRÁS (szerk.)
 1977.: *Magyar őstörténeti tanulmányok.* Bp..

- BARTÓK BÉLA 1931.: *A népzene jelentőségeiről*. Magyar Minerva, (1931). 257–259.
- 1934.: *Népiünk és a szomszéd népek zenéje*. Bp. 1934.
- 1935.: *Die Volksmusik der Magyaren und der benachbarten Völker*. Ungarische Jahrbucher 194–258.
- BATTHYAN 1790.: *Sancti Gerardi episcopi Chanadiensis scripta, et acta*. Ed. Batthyan, Ignatius de. Albo-Carolinae.
- BEDE ANNA – KÓHALMI KATALIN 1973. *Sámándobok, szőljatok!* (Szibéria őslakosságának népköltészete.) Bp.
- BELLINGER, GERHARD, J. 1993.: *Nagy valláskalauz*. Bp.
- BERKOVITS ILONA 1953.: *A magyar feudális társadalom tükröződése a Képes Krónikában*. Sz. 87: 72–107.
- BERZE-NAGY JÁNOS 1907.: *Népmesék Heves- és Jász-Nagykun-Szolnok megyéből*. Bp.
- 1911.: *A zászlós kopja emléke Hevesben*. Eth. 22: 124–125.
- 1914.: *Nap és tükör*. Eth. 25: 342–343.
- 1925.: *A Szent László pénzéről szóló monda népmeseci kapcsolatai*. Eth. 36: 97–105.
- 1927.: *A csodaszarvas mondája*. Eth. 39: 65–80, 145–164.
- 1929.: *Magyar szólásaink és a folklore*. I. Eth. 40: 153–161.
- 1932.: *Magyar szólásaink és a folklore*. II. Eth. 43: 97–141.
- 1934.: *A Szent László fivéréről szóló monda a népmeseci kutatás megvilágításában*. Eth. 45: 35–42.
- 1940.: *Baranyai magyar néphagyományok* II. Pécs, 1940.
- 1957.: *Magyar népmesetípusok*. I–II. Pécs, 1957.
- 1961.: *Égigérő fa*. (Magyar mitológiai tanulmányok) (2. ed.) Pécs.
- 1979.: *A bírbájos lakat*. Bp.

- BIBÓ ISTVÁN 1927.: *A primitív ember világa*. Szeged.
 1932.: *Nomád népek lángelméi*. Árpád. Szeged.
 1933.: *Nomád népek lángelméi*. Géza és Sarolt. Szeged.
 1935.: *A számok szerepének és jelentésének kialakulása az emberiség történetében*. A számok jelentése a IX–XIII. századi magyarság történetében. Szeged.
- BOBA, IMRE 1967.: *Nomads, Northmen and Slavs*. (Eastern Europe in the ninth century.) The Hague-Wiesbaden.
- BODROGI TIBOR 1977. *A magyar és az „uráli rokonsági rendszer” viszonyának kérdéséhez*. Népi Kultúra–Népi Társadalom, 10: 9–33.
- BONGARD – LEVIN – GRANTOVSKIJ
 1974.: [ua., mint 1981.]
 1981.: *Szkitiától Indiáig*. Bp.
- BORNEMISSZA PÉTER 1955. *Ördögi kísértetek*. Ed.: Eckhardt Sándor. Bp.
- BURCHARD BÉLAVÁRY, MARCEL
 1913.: *Un chevalier Hongrois a la cour du roi Arthur*. Revue de Hongrie, 6: 12. t. 273–285, 371–385.
- BURICS JUDIT 1979.: *A magyarországi egyházszervezés kezdetei*. [Vö. XIV. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Társadalomtudományi Szekció – Tartalmi összefoglalások.] Eger, 193–194.
- COCCHIARA, GIUSEPPE 1962.: *Az európai folklór története*. Bp.
 1965.: *Az örök vadember*. Bp.
- CORNIDES 1791.: *Commentatio de religione veterum Hungarorum*. Vindobonae.
- CSANÁDI IMRE–VARGYAS LAJOS
 1954.: *Röpülj páva, röpjél!* Bp.
- CSÁNYI VILMOS 1980.: *Kis etológia*. Bp.

- CSENGERY ANTAL 1857.: *Az altáji népek ősvallása, tekintettel a magyar ősvallásra.* A Magyar Tudós Társaság Évkönyve 3. köt. 4. füz.
- 1884.: *Tanulmányok a magyar ősvallásról.* Bp.
- CSERNYECOV, V. NY. 1966.: *Adatok az obi-ugorok nemzeti szervezeteinek történetéhez.* = Erdődi 434–444.
- 1975.: *Észak népei az újkőkorbán.* VN. 93–106.
- 1980.: *Az Urál vidéki sziklarajzok jelentése és rendeltetése.* TF. 106–133.
- CSÓKA J. LAJOS 1967.: *A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században.* Bp.
- CZEGLÉDY KÁROLY 1972.: *Gardizi „török” fejezeteinek magyarázatához. Álmos nevének származtatásaihoz.* MNy 68: 138–145.
- 1974.: *A szakrális királyság a steppei népeknél (a kazároknál és a magyaroknál).* MNy. 70: 11–17.
- 1975.: *Árpád és Kurcsán (az Árpád-ház megalapításához).* = Pais Dezső tudományos emlékülés Zalaegerszegen. Szerk.: Szathmári István – Ördög Ferenc. Bp.
- 1976.: *Etimológia és filológia (Bolgár–török jövevényszavaink átvételének történeti hátteréről.)* = Az etimológia elmélete és módszere. Szerk. Benkő Loránd – K. Sag Éva. Bp. Nyelvtud. Ért. 89.
- DANKÓ IMRE 1962.: *Az almaszimbolika magyar vonatkozásai.* Eth. 73: 558–589.
- DEÉR JÓZSEF 1938.: *Pogány magyarság – keresztény magyarság.* Bp.
- 1945–1946.: *A IX. századi magyar történet időrendjéhez.* Sz. 79–80: 3–20.
- DEMETER ÁGNES 1895.: *Csallóközi és fejérmegyei népmondák.* Eth. 6: 242–244.
- DERCSÉNYI DEZSŐ (szerk.) 1961.: *A magyarországi művészet a honfoglalástól a XIX. századig.* Bp.

- DERERA MIHÁLY 1982.: *Szárnyas istenkék, földi bálványkák.* (Vogul monda feldolgozás. Teremtésmítosz.) Bp.
- DIENES ISTVÁN 1974.: *A bonfoglaló magyarok.* Bp.
 1975.: *A bonfoglaló magyarok és ősi hiedelmek.* = Uráli népek. Szerk.: Hajdu Péter Bp., 77–108.
 1978.: *A bonfoglaló magyarok lélekhiédelmek.* = Szombathy Viktor: Régészeti barangolások Magyarországon. Bp. 170–233.
 1982.: *A sámánok társadalmi szerepe a nomád államokban.* Világosság, 23: 296–299.
- DIÓSZEGI VILMOS 1952.: *A vínszóró táltosbika és a sámán állatalakni életleke.* Eth. 63:
 1953.: *Adatok a táltos révülésére.* Eth. 64: 303–311.
 1954.: *A bonfoglaló magyar nép hitvilága („összvalásunk”) kutatásának módszertani kérdései.* Eth. 65: 20–68.
 1958.: *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* Bp. 1958.
 1962.: *Samanizmus.* Bp.
 1967.: [ua., mint 1973.]
 1969.: *A bonfoglaló magyarok hitvilágának történeti rétegei.* I. A világfa. Népi Kultúra – Népi Társadalom, 2–3: 295–326.
 1970.: *A barabba törökök iszlám előtti samanizmus és etnogenetikai tanulságai.* Népi Kultúra – Népi Társadalom, 4: 161–241.
 1971.: *Az ősi magyar hitvilág.* (szerk.) Bp.
 1973.: *A pogány magyarok hitvilága* (2. ed.) Bp.
- DOBOS ILONA 1974.: *Történeti mondáink legkorábbi rétege.* Kand. ért. tézisei. Bp.
 1981.: *Gyémánt kőgyö.* Bp.
- DOMANOVSKY SÁNDOR 1905.: *A Pozsonyi Krónika és a kisebb latin nyelvű prózai szerkesztések.* Sz. 39: 397–419.
 1906.: *Kézai Simon mester krónikája.* Bp.

- DOMOKOS PÁL PÉTER 1959.: *Júlia szép leány* (Ballada monográfia). Eth. 70: 13–60.
- 1975.: *Medvénekek*. A keleti finnugor népek irodalmának kistükre. Szerk.: Domokos Péter. Bp.
- 1977.: *Uralisztikai olvasókönyv*. Bp.
- 1977/A: *A finnugor népi hiáról*. Vö. Domokos 298–312.
- 1984.: *Finnugor – szamojéd (urali) regék és mondák*. I–II. Szerk.: Domokos Péter. Bp.
- DÖMÖTÖR SÁNDOR 1961.: *Dr. Bene Nagy János és a magyar mitológia*. = Berze Nagy János: Égigérő fa. (Magyar mitológiai tanulmányok).² Pécs, 9–31.
- 1968.: *Az ördögnek is kell gyertyát gyújtani*. Világosság, 9: 152–156.
- DÖMÖTÖR TEKLA 1958/A: *Róheim, Géza: Hungarian and Vogul Mythology*. (ism.) Eth. 69: 176–178.
- 1958.: *Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvasmonda*. Filológiai Közlöny, 3: 317–323.
- 1964.: *Les variantes Hongroises des legendes médiévales du cerf*. = Litterature hongroise – littérature européenne. Red. Sötér, István – Süpek, Ottó. Bp. 51–68.
- 1964/A: *Magyar népszokások Kelet és Nyugat között*. Eth. 75: 189–197.
- 1974.: *A népszokások költészete*. Bp.
- 1976.: *Szójahagyomány és írásbeliség a középkori epikai költészetben*. (Előadás a MTA Középkori Munkabizottságának Eszmetörténeti Ülésszakán 1976. okt. 20–án.)
- 1979.: *Hitvilág*. = MF 11. fej. 413–441.
- 1981.: *A magyar nép hiedelmvilága*. Bp.
- 1990.: *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Bp. Magyar Néprajz VII. Folklor 3. köt.
- DUGONICS ANDRÁS 1820.: *Magyar példabeszédek és jeles mondások*. I–II. Szeged.

- DÜMMERTH DEZSŐ 1971.: *Álmos fejedelem mítosza és valósága*. Filológiai Közlöny, 17: 404–430.
- 1977.: *Az Árpádok nyomában*. Bp.
- ECKHARDT SÁNDOR 1938.: *Kun analógiák a magyar ősvalláshoz*. MNy., 34.: 242–244.
- 1940.: *Attila a mondában*. = Attila és hunjai. Szerk.: Németh Gyula. Bp., 143–216.
- ECSÉDY ILDIKÓ 1973.: *Törzs és törzsi társadalom a VI. századi türk birodalomban*. Keletkutatás, 65–83.
- 1976.: *A nomád társadalmak gazdasági és társadalmi szerkezetéről*. = Östársadalom és ázsiai termelési mód. Szerk.: Tőkei Ferenc. Bp., 91–140.
- 1978.: *A magyarországi „Attila sírja”-hagyomány keleti hátteréről*. Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 3: 64–77.
- ERDÉLYI JÁNOS 1846–1848.: *Magyar népköltési gyűjtemény*. (Népdalok és mondák.) I–III. Pest.
- 1851.: *Magyar közmondások könyve*. Pest.
- ERDÉLYI ISTVÁN 1982.: *Az avarság és kelet a régészeti források tükrében*. Bp.
- ERDÉLYI LÁSZLÓ 1936.: *Magyar történelem, Művelődés- és államtörténet*. I. Bp., é. n.
- ERDÉLYI ZSUZSANNA 1976.: *Hegyet hágék, lőtöt lépek*. (Archaikus népi imádságok.) Bp.
- ERDÉSZ SÁNDOR 1984.: *Kütyök kultusz a magyar néphagyományban*. Debrecen.
- ERDŐDI JÓZSEF 1935.: *Magyar szampó*. Szegedi Füzetek, 2: 195–210.
- 1966.: *Az urali népek történelme és műveltsége* (szerk.) Bp.
- 1970.: *Urali csillagnevek és mitológiai magyarázatuk*. Bp.
- FALVY ZOLTÁN 1961.: *Énekmondók a középkori Magyarországon*. Filológiai Közlöny, 7: 86–106.

- FARAGÓ JÓZSEF 1947.: *Legényavatás Magyariskapuson*. Erdélyi Múzeum, 52: 112–118.
- 1978.: *Legényesték a kalotaszegi Kiskapuson*. Népismereti Dolgozatok, 220–231.
- 1981.: *Téli legényünnep a kalotaszegi Kiskapuson*. Népismereti Dolgozatok 138–159.
- FEHÉR GÉZA – ÉRY KINGA – KRALOVÁNSZKY ALÁN
- 1962.: *A Közép-Duna-medence magyar honfoglalás- és kora Árpád-kori sírletei*. (Leletkataszter) Bp.
- FERENCZI IMRE 1968.: *A népmonda*. (Valóságélmény, hagyomány, költészet.) Kand. ért. tézisei, Bp.
- FETTICH NÁNDOR 1958.: *A regősénekekről*. Eth. 69: 352–380.
- 1959.: *A Júlia szép leány balladáról*. Eth. 70: 61–78.
- FODOR ISTVÁN 1975.: *Vereczke híres útján...* Bp.
- FRANK TIBOR – HOPPÁL MIHÁLY (szerk.)
- 1980.: *Hiedelem rendszer és társadalmi tudat*. I–II. Bp.
- FRAZER, JAMES GEORGE 1910.: *Totemism and Exogamy*. London.
- 1965.: *Az aranyág*. Bp.
- FREUD, SIEGMUND 1912.: *Totem und Tabu*. Wien.
- FÜLEP LAJOS (szerk.) 1970.: *A magyarországi művészet története*. I., II. Bp.
- GAÁL GYÖRGY 1822.: *Märchen der Magyaren*. Wien.
- GÁLDI LÁSZLÓ 1960.: *A finnugor népi verselés tipológiai áttekintése*. Irodalomtörténet, 48: 149–179., 302–323.
- GAVAZZI, MILOVAN 1975.: *A moravin rojtos kötények délkelet-európai rokonsága*. VN. 119–125.
- GECSE GUSZTÁV 1980.: *Vallástörténet*. Bp.
- GERECZE PÉTER 1893.: *A pécsi székesegyház*. Bp.
- GERÉB JÓZSEF 1893.: *Herodotos történeti könyvei*. I–IV. Bp.
- GERICS JÓZSEF 1961.: *Legkorábbi gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái*. Bp.

- 1962.: *Krónikáink szerepe a középkori jogéletben.* (A váci egyházalapítás krónikás hagyományának kritikájához). Levéltári közlemények 3–14.
- GLASENAPP, HELMUTH VON
1981.: *Az öt világvallás.* (3. ed.) Bp.
- GLATZ FERENC
1996.: *A magyarok krónikája.* (2. ed.) Bp.
- GOMBOCZ ZOLTÁN
1914.: *Árpád-kori török személynéveink.* MNy. 10: 241–249, 293–301, 337–342; 11:145–152, 243–252, 341–346, 433–439.
1916.: *A pannoniai avarok nyelvééről.* MNy. 12:97–102.
1917–1927.: *A magyar őshaza és a nemzeti hagyomány.* Nyelvtudományi Közlemények, 45: 129–194; 46: 1–33, 168–193.
1921.: *A bolgár-kérdés és a magyar húnmonda.* Magyar Nyelv, 17: 15–21.
- GOMBOS LÁSZLÓ
1936.: *Adalékok regősdalaink rejtélyéhez.* Vasi Szemle, 3: 394–395.
- GRANTOVSKIJ
ld. Bongard–Levin...-nél
- GREGUSS ÁGOST
1865.: *A balladáról.* Pest.
- GREXA GYULA
1922.: *Király György. A magyar Ősköltészet.* (ism.) Irodalomtörténeti Közlemények, 32: 161–164.
- GRIBOVA, L.SZ.
1980.: *A perui állatstílus jellemzése.* TF 134–160.
- GULYA JÁNOS
1959.: *Asszony-unokája.* Bp.
1960.: *Torem-isten népe.* Bp.
- GURINA, N. N.
1975.: *A vízimadarak népe.* = VN. 127–142.
- GUNDA BÉLA
1957.: *A totemizmus maradványai a magyar táltoshagyományban.* A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 3: 63–72.
- GYALLAY DOMOKOS
1962.: *A fehérlő szerepe a székely hagyományban.* Eth. 73: 389–403.
- GYÁRFÁS ENDRE
1968.: *Az elvarázsolt hajtincs.* A „pars pro toto” babonák eredete. Világosság, 9: 593–595.

- GYÖRFFY GYÖRGY 1948.: *Krónikáink és a magyar őstörténet*. Bp.
 1959.: *Tanulmányok a magyar állam eredetéről*. Bp.
 1977.: *István király és műve*. Bp.
 1977/A: *Legenda és valóság Árpád személye körül*. Kortárs, 21: 1. sz. 103–113.
 1983.: *Gyulafehérvár kezdetei, neve és káptalanjának registruma*. Sz. 117: 1103–1134.
- GYÓRY JÁNOS 1943.: *Adalékok XI. századi krónikáinkhoz*. Egyetemes Philológiai Közlemények, 67: 214–221.
- HAAN, LUDOVICUS AUGUSTUS 1870.: *Diplomatarium Békessiensis. Pestini*.
- HAHN ISTVÁN 1980.: *Istenek és népek*. (2. ed.) Bp.
- HAJDU PÉTER 1975.: *Uráli népek*. (szerk.) Bp.
- HAJDU PÉTER – DOMOKOS PÉTER 1978.: *Uráli nyelvrokonaink*. Bp.
- HALIKOV, A. H. 1975.: *A középső Volga-vidék és a finnugor őstörténet*. VN. 163–190.
- HARVA, UNO 1938.: *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*. Helsinki.
- HEINRICH GUSZTÁV 1912.: *Lohengrin*. Egyetemes Philológiai Közlemények 33: 681–706.
- HELLER BERNÁT 1912.: *Isten kardja*. Eth. 23: 323–342.
 1916/A: *A fehér ló mondájának egy arab párdarabja*. Eth. 27: 236–238.
 1916.: *A Csanád-monda főeleme*. Eth. 27: 161–168.
- HERMANN ANTAL 1893.: *A hegyek kultusza Erdély népeinél*. Erdély 2: 24–30, 100–109, 137–141, 180–183, 238–242, 346–355, 368–394.
- HENSZLMANN IMRE 1846.: *A népmese Magyarországon*. Szépirodalmi Szemle (1847.) 2. köt. 81, skk.
- HEVESI ISTVÁN 1996.: *A magyarság ősi hitvilága*. Belvedere Menzionale 8: 1–2. sz. 34–36.
- HONKO, LAURI 1980.: *Finn mitológia*. = TF. 188–213.

- HÓMAN BÁLINT 1925.: *A magyar hún-hagyomány és hún-monda*. Bp.
 1925/A: *A Szent László-kori Gesta Ungarorum és XII-XIII. századi lezármazói*. Bp.
- HONT FERENC 1940.: *Az elűnt magyar színjáték*. (Hivatásos színjátásunk a honfoglalástól a mohácsi vészig.) Bp.
- HONTI JÁNOS 1935.: *Magyar epikus hagyomány*. Magyarságtudomány, 1: 126–136.
 1936.: *Epikus néphagyomány*. Magyarságtudomány, 2: 371–386.
 1942.: *Anonymus és a hagyomány*. Bp.
 1962.: *Válogatott tanulmányok*. Bp.
 1962/B: *A mese világa*. Bp.
- HOPPÁL MIHÁLY 1969.: *Gyermekjesztők I.* = NKNT 2–3: 247–263.
 1970.: *Az „jégész” – hiedelmkör alkotóelemei*. = NKNT 4: 259–286.
 1977.: *Az urali mitológiáról*. = Domokos 261–280.
 1977/A: *Bevezetés az etnoszemiótikába*. NKNT 10: 45–71.
 1978.: *Hiedelmrendszer, világkép és mitológia*. Szemiótikai tanulmányok. A társadalom jelcí. Szerk.: Hoppál Mihály. Bp., 69–75.
 1980.: *Népek és mitológiák*. TF 9–26.
 1980/A: *Hiedelmek és hagyományok*. Híd, 44: 241–254.
 1980/B: *Népművészet és etnoszemiótika* (A magyar fejfák jelvilága). = NKNT 11–12: 191–217.
 1980/C: *A mitológiai kutatások eredményei*. Magyar Tudomány, 25: 391–393.
 1982.: *Hogyan cselekszünk a hiedelmekkel?* Jel-kép, 3: 1, 25–32.
 1982.: *Samanizmus napjainkban*. A samanizmus mai formái a magyar nép hitvilágában. Világosság, 23: 288–295.
 1988.: ld. még Tokarev.
 1991.: *Sámánok* (Lelkek és jelképek) Bp.

HOPPÁL MIHÁLY – ISTVÁNOVITS MÁRTON (szerk.)

- 1978.: *Mitosz és történelem*. Bp.
- HOPPÁL MIHÁLY – PENTIKÄINEN, J.
1992.: *Northern Religions and Shamanism*. Bp.–Helsinki.
- HOPPÁL MIHÁLY – SADOVSKY, O.
1989.: *Samanism: Past and Present*. 1–2. (eds.) Bp.–Los Angeles.
- HORVÁTH CIRILL
1928.: *Középkori László-legendáink eredetéről*. Irodalomtörténeti Közlemények 38 :22–56, 161–181.
- HORVÁTH ISTVÁN
1979.: *Egy gyöngyszem, két gyöngyszem* (Mogyorózdi mesék). Bukarest, 1979.
- HORVÁTH JÁNOS
1817.: *A régi magyaroknak vallásbéli 's erkölcsi állapottokról*. Tudományos Gyűjtemény, 1: II. köt. 27–91.
- HORVÁTH JÁNOS, id.
1944.: *A magyar irodalmi műveltség kezdetei* (Szent Istvántól Mohácsig). Bp., 1944.
1976.: *A magyar irodalom fejlődéstörténete*. Bp., 1976.
- HORVÁTH JÁNOS, ifj.
1954.: *Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái*. Bp.
1963.: *A hún-történet és szerzője*. Irodalomtörténeti Közlemények, 73: 446–476.
1967.: *Székesfehérvár korai történetének néhány kérdése az írásos források alapján*. Székesfehérvár Évszázadai, 1: 101–116.
- HORVÁTH SÁNDOR
1921.: *Jelképek, szólásmódok egy ismeretlen forrása*. (A Physiologus.) Magyar Nyelvőr 49: 69–75.
- HUSZKA JÓZSEF
1908.: *Az istensz.* A Magyar Mérnök- és Építész-Egylet Közlönye, 42: 157–181.
- IMREH BARNA
1978.: *Az alsórákosi „sereg”*. Népismereti Dolgozatok 1978. 232–237.
- IPOLYI ARNOLD
1854.: *Magyar Mythologia*. Pest, 1851.
1929.: 2. ed. I–II. Bp.

- 1863.: *A középkori szobrászat emlékei Magyarországon.* Pest.
- IVANOV, JORDAN 1925.: *Bogomilszki knígi i legendü.* Szofija.
- 1976.: *Livres et legendes bogumiles.* (Aux sources du Catharisme) Paris.
- JAKUBOVICH EMIL 1931.: *Honfoglalási hősi énekeink előadásformájához.* MNy. 27: 265–276.
- JANKÓ JÁNOS 1892.: *Kalotaszeg magyar népe.* Bp.
- 1900.: *Adatok a sámán vallás megismeréséhez.* Eth. 11: 211–220, 257–268, 326–333, 345–352, 394–399, 446–450.
- JÁVORI JENŐ 1975.: *A finnugor népek irodalmának bibliográfiája.* Bp.
- JOKI, AULIS J. 1975.: *A vándorló alma.* = VN: 217–235.
- JÓRI JÁNOS 1970.: *A vallás kialakulásának kezdetei.* Bp., 175.
- JUHÁSZ PÉTER 1981.: *A totemizmus csökevényei a magyar és bolgár hitvilágban.* (A kutyával és a farkassal kapcsolatos hiedelmek.) = Tanulmányok a bolgár-magyar kapcsolatok köréből. (A bolgár állam megalapításának 1300. évfordulójára.) Szerk.: Dobrev, Csavdar – Juhász Péter – Mjatev Petar. Bp., 145–175.
- JUNG KÁROLY 1980.: *A kibízasítatlanok halotti koronája.* (Adalékok a halott lakodalmanak kérdéséhez a jugoszláviai, vajdasági magyarság hagyományvilágában.) Eth. 91: 79–98.
- KÁLLAY FERENC 1861.: *A pogány magyarok vallása.* Pest
- KÁLLAY GÉZA 1985.: *ÚjHbld! Új Király!* Valóság, 28: 3. sz. 99–105.
- KALLÓS ZSIGMOND 1935–1942.: *Regősdalaink rejtélye.* Vasi Szemle, 2 (1935) 129–151, 215–249.; 3 (1936) 179–196.; 4 (1937) 77–86, 145–160.; 6 (1939) 313–321. Dunántúli Szemle, 7

- (1940) 32–43., 153–163.; 8 (1941) 66–72.; 9 (1942) 271–281.
- KÁLMÁN BÉLA (szerk.) 1980.: *Leszállt a medve az égből*. (Vogul népköltészet). Bp.
- KÁLMÁNY LAJOS 1877–1878.: *Koszorúk az Alföld vad virágaiból* I–II. Arad,
1881.: *Szeged népe* I. Ős-Szeged népköltészete. Arad.
1882.: *Szeged népe* II. A Temesköz népköltészete. Arad.
1885.: *Boldogasszony, Ósvallásunk istenasszonya*. Akadémiai Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből. 12: 9. füz.
1887.: *Mythologiai nyomok a magyar nép nyelvében és szokásaiban*. A hold nyelvhagyományainkban. Akadémiai Értekezések a Nyelv- és Széptudományok Köréből. 14: 5. füz.
1893/B: *Világunk alakulásai nyelvhagyományainkban*. Szeged.
1893/A: *Gyermekijesztők és -rablók nyelvhagyományainkban*. Eth. 4: 225–247, 314–322.
1914.: *Hagyományok* I–II. Vác–Szeged.
- KANDRA KABOS 1897.: *Magyar Mythologia*. Eger.
- KANNISTO, ARITURI 1977.: *A vogul medveünnepek*. = Domokos 1977. 186–205.
- KAPOSVÁRI GYULA – SZABÓ VIKTOR
1956.: *A bánhalmi avar sírletelek*. Jászkúnység, 3: 166–174, 235–241.
- KARÁCSONYI JÁNOS 1902.: *Vélemény Szent Imre herceg nejeről*. Sz. 36: 107–110.
- KARDOS TIBOR 1957.: *Adatok és szempontok a magyar dráma kezdetéhez*. Filológiai Közlöny 3: 210–232, 303–338.
1960.: *Drámai szövegeink története a középkorban és a renaissance-ban*. = Régi magyar drámai emlékek. (szerk.) Bp., 5–192.
- KARJALAINEN, K. F. 1980.: *Az obi-ugor népek vallása*. = TF. 353–377.

- KASSAI LÁSZLÓ 1947.: *Boszorkányok, gyertyások és csengősök.* (Börvely népi hitvilágából.) Püspöki népe, 2: 4, 236–241.
- KATONA IMRE 1972.: *Sárkányölő ikertestvérek.* Újvidék.
1977.: *Tündérmesék Táperől.* Szeged.
1980.: *A magyar népköltészet finnugor rétegének kérdéséhez.* Artes Populares, 6: 130–139.
1980/A: *A magyar népi líra legrégebbi rétege.* Artes Populares, 6: 162–175.
- KATONA LAJOS 1889.: *A népmeséről.* Pécs.
1890.: *Megjegyzések a török-palóc párhuzamokhoz.* Eth. 1: 227–231, 364–371.
1896.: *Mythologiai irányok és módszerek.* Eth. 7: 121–132.
1897.: *A magyar mythologia irodalma.* Eth. 8: 266–279.
1912.: *Irodalmi tanulmányok I., II.* Bp., 1912.
1977.: *Vogul népköltés.* = Domokos 213–330.
1982.: *Folklór-kalendárium.* Bp.
- KÉPES GÉZA 1964.: *A magyar ősköltészet nyomairól.* Irodalomtörténeti Közlemények, 68: 1–22, 171–193.
1972.: ld. NÉ
1976.: *Az idő körvonalai.* (Tanulmányok az ősi és modern költészetéről.) Bp.
- KERÉNYI KÁROLY 1930.: *A csodaszarvas az Ezeregyéjszékben.* Eth. 41: 145–152.
1931.: *Árpád és a növényi termést jelentő magyar személynevek.* MNy. 27: 94–106.
1977.: *Görög mitológia.* Bp.
- KIRÁLY GYÖRGY 1921.: *A magyar ősköltészet.* Bp.
- KIRÁLY PÉTER *A Konstantin- és Metód-legenda magyar részletei.* HIF 113–118.
- KISFÁL MADGOLNA 1938.: *Napszakok nevei az ugor nyelvekben.* MNy. 34: 4–16., 76–83., 141–152., 225–235.

- KISZELY ISTVÁN 1992.: *Honnan jöttünk?* (Elméletek a magyarok őshazájáról). Bp., 247–263.
1995.: *A magyarság őstörténete*. Gödöllő.
- KLANICZAY GÁBOR 1994.: ld. Kristó 1994. 708–709.
- KLANICZAI TIBOR 1949.: *Régi magyar irodalom és folklór. Irodalomtörténet*. 39: 205–214.
1964.: *Ősköltészet*. = A magyar irodalom története I. Főszerk.: Sőtér István. Bp., 13–32.
- KÓBORI JÁNOS 1894.: *A magyar dalnoki rend*. (A Békési Evang. Reform. VI. Osztályú Gimnásium 1894/4. évi Értesítője. Békés, 3–26.)
- KOMORÓCZY GÉZA 1979.: *A sumer irodalmi hagyomány*. Bp.
- KON, I. SZ. 1981.: *Férfi és nő: szerepek és szimbólumok*. Jel-Kép 2: 1, 11–20.
- KOROMPAY BERTALAN 1955.: *A jokulátor-kérdés az Igor-ének és más orosz párhuzamok megvilágításában*. Filológiai Közlöny, 1: 309–332.
- KOSÁRY DOMOKOS 1953.: *Bevezetés a magyar történelem forrásaiba és irodalmába*. I. Bp.
- KOVÁCS ÁGNES 1979.: *A hősmese*. (Népmese műfajai és a népmeskatalógus I.) Ethnographia, 90: 457–479.
1984.: *Az égiszerű fa meséjének magyar redakciói és szamanisztikus motívumai*. Eth. 95: 16–30.
- KOVÁCS SÁNDOR, V. 1976.: *Bizánci Kultúra és magyar ősköltészet*. Előadás a MTA Középkori Munkabizottságának Eszmetörténeti Ülésszakán 1976. okt. 20-án.
1984.: *Eszmetörténet és a régi magyar irodalom* (Az ősköltészet és a kora középkor fejlődéstörténeti kérdései). = Eszmetörténeti tanulmányok a magyar középkorról Szerk.: Székely György. Bp., 107–145.
- KOZMA FERENC 1882.: *Mythológiai elemek a székely népköltészet és népdalban*. Értekezések a Történeti Tudományok Köréből, 10: 6. sz.

- U. KÓHALMI KATALIN 1972.: *Puszták nomádja lóháton, fegyverben*. Bp.
1973.: *Magyarázatok*. = SSz. 361–398.
- KÖLCSEY FERENC 1826.: *Nemzeti hagyományok*. Élet és Literatura.
- KRISTÓ GYULA 1965.: *Megjegyzések az ún. „pogánylázadások” kora történetéhez*. AUSzH 18.
1968.: *A történeti és politikai gondolkodás elemeinek fejlődése krónikairódmunkában*. (Kand. ért. tézisci.) Bp.
1970.: *Ősi epikánk és az Árpád-kori íráshagyomány*. Ethnographia, 69: 113–135.
1970/A: *A tihanyi alapítólevél és XI. századi írásbeliségünk*. MNy. 66: 208–210.
1972.: *XI–XIII. századi epikánk és az Árpád-kori írásos hagyomány*. Eth. 83: 53–73.
1972/A: *Kézai Simon és a XIII. század végi köznemesi ideológia néhány vonása*. Irodalomtörténeti Közlemények 76: 1–22.
1974.: *A XI. századi hercegség története Magyarországon*. Bp.
1977.: *Törzsek és törzsi helynevek*. = Magyar őstörténeti tanulmányok. Szerk.: Bartha Antal – Czeglédy Károly – Róna-Tas András. Bp., 211–223.
1977/A: *História és kortörténet a Képes Krónikában*. Bp.
1978.: *Volt-e a magyaroknak ősi hun hagyományuk?* Előmunkálatok a magyarság néprajzához 55–64.
1980.: *Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig*. Bp.
1981.: *Sírhelyekre vonatkozó adatok korai okleveleinkben*. AUSz AH 71: 21–28.
- KRISTÓ GYULA – MAKK FERENC 1981.: *III. Béla emlékezete*. Bp.
- KRISTÓ GYULA 1982.: *A X. század közepi magyarság „nomadizmusának” kérdéséhez*. Eth. 93: 463–474.

- 1994.: *Korai magyar történeti lexikon* (9–14. század) [főszerk.]. Bp.
- 1995.: *A magyar állam megszületése*. Szeged.
- 1996.: *Magyar honfoglalás, honfoglaló magyarok*. Bp.
- KRIZA JÁNOS 1863.: *Vadrózsák*. Kolozsvár.
- 1972.: *Csókalányok*. Bp.
- KROHN GYULA 1908.: *A finnugor népek pogány istentisztelete*. Bp.
- KROMPACHER BERTALAN 1935.: *A kalevala keletkezése*. Budapesti Szemle, 239: 257–285.
- KÜRTÖSI KATALIN 1980–81.: *Sámánhitünk emlékei a magyar népmesékben*. (A táltos és lova) [Kéziratot szakdolgozat a JGYTF Tört. Tsz. könyvtárában.] Szeged, 204. p.
- LÁNG JÁNOS 1974.: *Lélek és isten*. Bp.
- 1978.: *Az őstársadalmak*. Bp.
- 1979.: *A mitológia kezdetei*. Bp.
- LÁSZLÓ GYULA 1944.: *A honfoglaló magyar nép élete*. Bp.
- 1945.: *Ősvallásunk nyomai egy szamosháti kocsistörténetben*. Kolozsvár.
- 1946.: *A népvándorlás lovas népeinek ősvallása*. Kolozsvár.
- 1967.: *Hunor és Magyar nyomában*. Bp.
- 1971.: *Őstörténetünk legkorábbi szakaszai*. (A finnugor őstörténet régészeti emlékei a szovjetföldön.) (2. ed) Bp.
- 1974/A: *A népvándorláskor művészete Magyarországon*. (2. ed) Bp.
- 1974/B: *Vértesszőlőstől Pustaszertig*. Bp.
- 1976: *Különvélemény ősvallásunkról*. Új Írás, 16: 6, 59–68.
- 1995: *Egy elfelejtett magyar (?) monda nyomában* (Megjegyzések a nagyobbik csenyigovi ivó-kürről.) Sz. 129: 101–106.
- 1996: *A honfoglaló magyarok*. Corvina 126. p.

- LEHMANN, ALFRED 1900.: *Babona és varázslat a legrégibb időktől a jelenkorig* I–II. Bp.
- LEHTISALO, T. 1980.: *A jurák-szamojéd mitológia vázlata.* = TF. 400–421.
- LENGYEL DÉNES 1970.: *Régi magyar mondák.* Bp.
- LÉVI-STRAUSS, CANDE 1962.: *Le totemisme sujourd' hui.* Paris.
1962.: *La pensée sauvage.* Paris.
- LIGETI LAJOS 1963.: *Gyarmat és Jenő.* (Tanulmányok a magyar nyelv életrajza köréből.) Bp.
1978.: *Régi török eredetű neveink.* MNy. 84: 257–274.
- LIHACSEV 1950.: *Povesti vremennuh let.* Red. Limacsev D. S. – Romanov B. A. Moszkva–Leningrád.
- LOORITS, O. 1980.: *Az észt néphit alapvonásai.* = TF. 163–187.
- LÖRINC LÁSZLÓ 1973.: *A honfoglalás előtti magyar eposz kérdése.* Keletkutatás 27–36.
1981.: *„...jurták között járok”* (A belső-ázsiai hősnék). Bp.
- LUBY MARGIT 1927.: *Babonás történetek.* Eth. 28: 206–208.
- LUKÁCS GYÖRGY 1965.: *Az esztétikum sajátossága* I–II. Bp.
- LUKÁCS JÓZSEF 1979/A: *Istenek útjai.* (A kereszténység előzményeinek tipológiájához.) (3.ed.) Bp.
1979/B: *Történelem, filozófia, vallásosság.* Bp.
- LÜKŐ GÁBOR 1942.: *A magyar lélek formái.* Bp.
1957.: *A magyar népdalszövegek régi stílusa.* Néprajzi Értesítő 39: 5–48.
1965.: *Az ugor totemisztikus exogámia emlékei a magyar folklórban.* Eth. 76: 32–90.
- MADZSAR IMRE 1926.: *A II. Géza korabeli Névtelen.* Bp.
- MAGYAR KÁLMÁN 1975.: *Sámánok hagyatéka és a középkori magyar hitvilág.* Élet és Tudomány, 30: 1557–1562.
- MAILÁTH JÁNOS 1825.: *Magyarische Sagen und Märchen.*
- MAKKAI ENDRE – NAGY ÖDÖN (szerk.)

- 1939.: *Adatok téli hagyományaink ismeretéhez.* Erdélyi Tudományos Füzetek, 103.
- MAKKAI LÁSZLÓ – MEZEY LÁSZLÓ
- 1960.: *Árpád-kori és Anjou-kori levelek.* Bp.
- MAKKAY JÁNOS 1964.: *Megjegyzések a „fanyűvő Sámson” ikonográfiájához.* Archaeologiai Értesítő 91: 215–217.
- MÁLYUSZ ELEMÉR 1966.: *Krónika problémák.* Századok, 100 :713–762.
- 1967.: *A Thuróczy-krónika és forrásai.* Bp.
- MARK, KARIN 1975.: *A finnugor népek eredete és az embertan.* =VN: 265–282.
- MARKELOV, M. 1980.: *Halottkultusz a Volga-Kámai finnugor népek temetési szokásaiban.* = TF.333–350.
- MAROSI TERÉZ 1981.: *Tulajdonnevek a magyar népmesékben.* Bp.
- MATOLCSI JÁNOS 1982.: *Állattartás őseink korában.* Bp.
- MEDNYÁNSZKY ÁLAJOS 1829.: *Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarns Vorzeit.* Pest.
- MESTERHÁZY KÁROLY 1967.: *Daten zur Struktur der Familien des gemeinen Volkes in der Landnahmezeit.* A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve, 1966–67. 115–119.
- 1980.: *Nemzetiségi szervezet és az osztályviszonyok kialakulása a honfoglaló magyaroknál.* Bp.
- 1994.: *Többszökevény ősi vallásunk emlékei.* = Honfoglalás és régészet. Szerk.: Kovács László. Bp., 195–205.
- MÉSZÁROS ISTVÁN 1961.: *Középkori kolduló diákjaink.* Filológiai Közöny, 7: 107–116.
- MÉSZÁROS ISTVÁN 1963.: *Krónikáink „diák”-jai.* Filológiai Közöny, 9: 161–170.
- MÉSZÖLY GEDEON 1952.: *Az ugorkori sámánosság magyar szóbeli emlékei.* MNy. 48: 46–61.
- MEULI, KARL 1935.: *Scythica.* Hermes, 70: 146–176.
- MEZEY LÁSZLÓ 1979.: *Deák-ság és Európa.* (Irodalmi műveltségünk alapvetésének vázlata.) Bp.

- MOLNÁR ERIK 1949.: *A magyar társadalom története az őskortól az Árpádkorig*. Bp.
- MOLNÁR JÓZSEF 1982.: *A gyimesi csángók szimbólumrendszeréhez*. (Előadás a JGYTF Tört. Tsz.-en, 04. 29–30.)
- MONACIS, LAURENTIUS DE 1758.: *Carmen, sen Historia de Carolo II. cognomento Parvo rege Hungariae*. = Laurentii De Monalis Veneti Cretae cancellarii Chronicon de rebris Venetiis. Ed. Cornelius, F. Venetiis, 321–338.
- MORAVCSIK GYULA 1914.: *A csodaszarvas mondája a bizánci tróknál*. Egyetemes Philológiai Közlöny, 280–292; 333–338.
- 1926.: *A csodaszarvas mondája Bizáncban*. Eth. 37: 146.
- 1935.: *Abaris Priester von Apollon*. Kőrösi Csoma-Archivum, 4: 104–118.
- 1950.: *Bíborban született Konstantin: A birodalom kormányzása*. (ed.) Bp.
- 1953.: *Bizánc és a magyarság*. Bp.
- 1984.: *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*. Bp.
- MOSINSZKAJA, V. J. 1980.: *Őskori szoborművészet Nyugat-Szibériában*. =TF. 59–88.
- MUNKÁCSI BERNÁT 1887.: *Vorják népköltészeti hagyományok*. Bp.
- 1894.: *Régi magyar népdalok*. Eth. 5: 373–374.
- 1896.: *A régi magyar lovas temetkezés keleti változatai*. Eth. 7: 297–323.
- 1896/A.: *Adalékok a magyarok pogánykori vallásos képzelethez*. Eth. 7: 220–229.
- 1907.: *Adalékok a rontó bábuval való varázsláshoz*. Eth. 18: 58–60.
- NAGY OLGA 1973.: *A mitikus hős*. Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények, 17: 287–302.
- 1974.: *Hősök, családok, örökök*. Bukarest, 220.
- 1976.: *Széki népmesék*. Bukarest.

- 1978.: *A táltos törvénye.* (Népmese és esztétikum.) Bukarest.
- NAGY GÁBOR, O. 1966.: *Magyar szólások és közmondások.* Bp.
- NÉGYESY LÁSZLÓ 1910.: *A magyar költészet eredete.* Budapesti Szemle, 144: 406, 38–60.
- NÉMETH GYULA 1930.: *A honfoglaló magyarság kialakulása.* Bp.
1932.: *A nagyszentmiklósi kincs feliratai.* MNy. 28: 129–139.
1966.: *Magyar törzsnevek a baskiroknál.* Nyelvtudományi Közlemények. 68: 35–50.
- NOVICKIJ, GRIGORIJ 1973.: *Kratkoe opisanie o narode osztjackom.* (Rövid leírás az osztják népről, 1715.) Ford. Ferincz István. Szeged, Studia Uralo-Altaica 3.
- ORBÁN BALÁZS 1868–73.: *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismereti szempontból.* I–VI. Pest.
- ORTUTAY GYULA 1935.: *Nyíri és rétközi paraszttmesék.* Gyoma.
1949.: *A magyar néprajztudomány elvi kérdései.* Eth. 50: 1–24.
1953.: *Az „európai” ballada kérdéséhez.* = Emlékkönyv Kodály Zoltán 70. születésnapjára. (szerk.) Bp.
1960.: *A magyar népköltészeti kutatás története.* = Cocchiara 1962. 519–548.
1967.: *(Irodalom és folklór) Bevezetés.* Helikon, 13: 3–6.
- OTROKOCSI FORIS FERENC 1693.: *Origines Hungaricae.* I–II. Franequerae.
- PAASONEN, H. 1907.: *Jós, javas, javos.* Nyelvtudományi Közlemények. 37: 335–336.
1907/A: *A finn és cseremisiz isten-névről.* Nyelvtudományi Közlemények 37: 14–21.
- PAIS DEZSÓ 1948.: *Reg.* (A régi magyarság szellemi életének kérdésköréből) = Magyar Századok. Bp., 5–23.

- 1958.: *Középkori diákjaink és a krónikabeli bét-magyar-gyák-lázár mozzanatok.* Filológiai Közlöny, 4: 671–676.
- 1959.: *Totem-halmozás Álmos vezér származása körül?* MNy. 54: 76–80.
- 1975.: *A magyar ősvallás nyelvi emlékeiből.* Bp.
- PAKSA KATALIN 1982.: *Kis hangterjedelmű öt- és négyfokú dalaink keleti rokonsága.* Eth. 93: 527–553.
- PAULER GYULA 1900.: *A magyar nemzet őstörténete Szent Istvánig.* Bp.
- PÁLÓCZI HORVÁTH ÁDÁM 1953.: *Ötözfél száz ének.* (Pálóczi Horváth Ádám dalgyűjteménye az 1813. évből.) Ed. Bartha Dénes – Kiss József. Bp.
- PÁPAY JÓZSEF – FAZEKAS JENŐ 1934.: *Északi osztják medvénekek.* Debrecen.
- PAULSON, I. 1958.: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker.* Stockholm.
- PAULSON, IVAR 1975.: *A világképek és a természet az észak-szibériai népek vallásában.* VN: 283–293.
- 1980/A: *Az ősök kultusza a permi és volgai-finn népeknél.* TF. 315–332.
- 1980/B: *Az észak-eurázsiai háziszellemek és bálványaik.* TF. 422–435.
- PERTOVICH EDE 1971.: *Szent Mór pécsi püspök.* Vigilia, 37: 85–93.
- PETZ GEDEON 1891.: *Magyar és német hegedűsök.* Irodalomtörténeti Közlemények, 1: 22–31.
- PÓCS ÉVA, Cs. 1963.: *Költés és oldás a magyar néphitben.* Eth. 74: 565–612.
- 1968.: *A magyar ráolvasások műfaji és rendszerezési problémái.* = NKNT 1: 253–280.
- 1980.: *Stilisztikai tényezők összefüggései a ráolvasók funkciójával.* = NKNT 11–12: 469–485.
- 1983.: *Tér és idő a néphitben.* Eth. 94: 177–206.
- 1993.: ld. Bellinger.

- RÁSONYI LÁSZLÓ 1960.: *A székely név eredete*. MNy 56: 186–194.
- REUTERSKIÖLD, E. 1980.: *A lappok mitológiája*. TF. 231–246.
- RIEDL FRIGYES 1881.: *A magyar hunmondák*. Budapesti Szemle 27: 321–340.
- RÓHEIM GÉZA 1912.: *Sámánkodó gyógyítás egy gyermekversben*. Eth. 22: 360–362.
- 1914.: *A varázserő fogalmának eredete*. Bp.
- 1915.: *A külső lélek és szynonymái a népmesében*. Eth. 26: 299–301.
- 1917.: *A kazár naggyefejelem és a turulmonda*. Eth. 29: 58–99.
- 1920.: *Adalékok a magyar néphithez*. (Második sorozat.) Bp.
- 1925.: *Magyar néphit és népszokások*. Bp.
- 1954.: *Hungarian and Vogul mythology*. New York.
- ROMBANGYEJEVA, E. J. 1975.: *Az asszonyi élet*. =VN: 299–308.
- RÓNA-TAS ANDRÁS 1978.: *A nyelvrokonság*. (Kalandozások a történeti nyelvtudományban.) Bp.
- RUGYENKO, SZ. I. 1980.: *Az osztjákok és vogulok rajzművészete*. TF. 378–399.
- SALAMON ANIKÓ 1979.: *Egy büntető rítus jelentései*. Tett, 11: 3, 23–25.
- SANTARCANGELI, PAOLO 1970.: *A labirintusok könyve*. (Egy mítosz és egy szimbólum története.) Bp.
- SCHEIBER SÁNDOR 1977.: *Folklor és tárgytörténet*. 1–2 k. Bp.
- SEBESTYÉN ÁDÁM 1979–1981.: *Bukovinai székely népmesék I–II*. Szekszárd.
- SEBESTYÉN GYULA 1891.: *Egy név szerint említett árpád-kori jokulator*. Irodalomtörténeti Közlemények. 1: 31–35.
- 1900.: *„Gyászmagyarok”*. (Adalékok a középkori énekmondók történetéhez.) Eth. 11: 1–11, 49–62., 111–115.
- 1902/A: *Regös-énekek*. Bp.
- 1902/B: *A regösök*. Bp.
- 1904.: *A magyar honfoglalás mondái I–II*. Bp.

- SERES ANDRÁS 1981.: *Erdők, vizek csodás lényei Háromszékben és a környező vidékeken*. Népismereti Dolgozatok 185–196.
- SERVICE, ELMAN R. – SAHLINS, MARSHALL O. – WOLF, ERIC E.
1973.: *Vadászok, törzsek, parasztok*. Bp.
- SÍK SÁNDOR 1935.: *A középkori magyar Szent László-himnusz eredetiségének kérdéséhez*. Szegedi Füzetek. 2: 2–14.
- SILAGI 1978.: *Gerardi Moresenae Acaleriae seu Csanadiensis episcopi Deliberatio supra hymnum trium puerorum*. Ed. Silagi, Gabriel. Turuholti.
- S[OLYMOSSY] S[ÁNDOR] 1921.: *Király György: A magyar ösköltészet*. Bp. (ism.) Eth. 32: 145–146.
- 1921/A: *A matriarchátus nyomai a folklórban*. Társadalomtudomány 1: 136–141.
- 1921/B: *A népmese problémái*. Társadalomtudomány, 1: 557–578.
- 1922.: *Keleti elemek népmeséinkben*. Eth. 33: 30–44.
- 1927.: *A vasorri bába és mítikus rokonai*. Eth. 38: 217–235.
- 1927/A: *Névmágia*. MNy. 23: 83–99.
- 1929.: *Magyar ősvallási elemek népmeséinkben*. Eth. 40: 133–152.
- 1929/A: *Hét vezér kürt-mondája*. Eth. 40: 17–39.
- 1930.: *Az „égbenyúló fá”-ról szóló mesei motívumok*. Eth. 41: 61–62.
- 1931.: *Népmeséink sárkány-alakja*. Eth. 42: 113–132.
- 1930.: *Az „Égbe nyúló fá”-ról szóló mesei motívumunk*. Eth. 41.
- 1934.: *Monda*. = A magyarság néprajza. Szerk.: Viski Károly III. Bp., 183–255.
- 1942.: *A magyar csodaszarvas-monda*. Magyarságtudomány, 1: 157–175.
- SUHAJDA ÁGNES 1971.: *A föld és a világ keletkezése a Kalevalában meg a vogul énekekben, mondákban*. Bp.

- SZABÓ KÁROLY 1869.: *A magyar vezérek kora* (Árpádtól Szent Istvánig.) Pest.
- 1881.: *A királyi regösökről*. Sz. 15: 553–568.
- SZABÓ JUDIT 1977.: *Rózsa királyfi*. Bukarest.
- SZABOLCSI BENCE 1928.: *A középkori magyar énekmondók kérdéséhez*. Irodalomtörténet, 17: 219–236.
- SZAMOTA ISTVÁN – ZOLNAI GYULA
1902–1906.: *Magyar oklevél-szótár*. Bp.
- SZEGFÜ LÁSZLÓ 1968.: *Eretnekség és tirannizmus. Irodalomtörténeti Közlemények*. 72: 501–516.
- 1972.: *Az Ajtony-monda*. AUSzH. 40: 3–30.
- 1973.: *La missione politica ed ideologica di San Gerardo in Ungheria*. = Venezia e Ungheria nel Rinascimento (a cura di Vittore Branca). Firenze. 23–36.
- 1974/A: *Sarolta*. = Középkori kútfontikus kritikus kérdései. Szerk. Horváth János – Székely György). Bp. 239–251.
- 1974/B: *A Thonuzoba-monda*. A Szegedi Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei 1974. I. Szeged, 1: 275–285.
- 1977.: *A kerlési (cserhalmi) ütközet leányrablás epizódjának nyomozása*. A Juhász Gyula Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei 1977. I. Szeged, 1: 23–31.
- 1978/A: *Az államszervező harcok során keletkezett hősekről*. Mítosz és történelem. Szerk.: Hoppál Mihály – Istvánovits Márton. Bp. 48–54.
- 1978/B: *I. László alakja a középkori forrásokban*. A Juhász Gyula Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei 1978. I. Szeged, 1: 37–46.
- 1979/A: *Gellért püspök halála*. AUSzH, 66: 19–28.
- 1979/B: *On the Heroic Epic from the Times of the Organization of the Hungarian State*. = Mith

- and History. Ed. Hoppál Mihály. Bp., 14–15.
- 1980.: *Vata népe*. AUSzH 67: 11–19.
- 1981/A: *Pogányság és kereszténység a XI. századi Magyarországon*. = Fejezetek a régebbi magyar történelemből. Szerk.: Makk Ferenc.
- 1981/B: *Megjegyzések Thonuzoba históriájához*. Sz. 116: 1060–1078.
- 1985.: *Pogánykori bőségeink utolsó évszázada*. = A magyar vers. Szerk.: Béládi Miklós – Jankovics József – Nyerges Judit. Bp., 47–50.
- SZÁDECZKY-KARDOSS, SAMU 1972.: *Ein Versuch zur Sammlung und chronologischen Anordnung der griechischen Quellen der Awarengeschichte nebst einer Auswahl von anderssprachigen Quellen*. AUSz, Acta Antiqua et Archaeologica 16.
- SZEIBERT ZSUZSANNA 1976.: *Egy szimbólum kétféle jelentése a X–XI. századi magyarság hiedelemvilágában*. Kézirat. Szeged, JGYTF Tört. Tsz. Kézirattár 972. sz.
- SZÉMAN, ZSUZSA 1974.: *Das Wiesel im ungarischen Volkslauben und Brauchtum*. Acta Ethnographica, ASH, 23: 45–61.
- SZENDREY ÁKOS 1928.: *Az Ósmagyar temetkezés*. Eth. 39: 12–26.
- 1941.: *A halott lakodalma*. Eth. 52: 44–53.
- 1942.: *A magyar áldomás*. Eth. 53: 123–131.
- 1946.: *A magyar lélekhit*. Eth. 57: 34–46.
- 1948.: *A magyar néphit kutatása*. Bp.
- 1952.: *Legényavatás*. Eth. 63: 358–370.
- 1959.: *A napforduló és a mágikus állatvédelem összekapcsolódásának kérdése*. (Az állatok első kihajtása). Eth. 70: 313–343.
- SZENDREY ZSIGMOND 1940.: *A magyar népszokások ősi elemei*. Eth. 51: 352–360.
- SZERB ANTAL 1972.: *Magyar irodalomtörténet*. (5. ed.) Bp.

- SZILÁGYI FERENC 1954.: „Egyen meg a fejűlő!” (Adalék Csokonai népiességehez.) MNy. 50: 387–396.
- SZILÁRDY ÁRON 1882.: *Három hegedűs ének*. Sz. 16: 25–40.
1905.: *Höcsön*. MNy. 1: 411–412.
1905/A: *Vasgyűrű*. MNy. 1: 411.
- SZMIRNOV, I. NY. 1980/A: *A pernijákok szellemi kultúrájáról*. =TF. 249–272.
1980/B: *A votjákok (udmurtok) hiedelmec*. =TF. 273–292.
1980/C: *Cseremis (mari) hiedelmek és áldozatok*. =TF. 293–314.
- SZÓNYI OTTÓ 1906.: *A pécsi püspöki múzeum kőtára*. Bp.
- SZTRIPSZKY HIADOR 1908.: *Igriczek-énekes koldusok*. Eth. 19: 345–353.
- SZÜCS JENŐ 1971.: „Gentilizmus.” *A barbár etnikai tudat kérdése című értekezésének vitája*. Történelmi Szemle, 14: 188–211.
1972.: „A gentilizmus – A barbár etnikai tudat kérdése” című kandidátusi értekezésének 1972. február 28-i nyilvános vitája. A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai és Történettudományi Osztályának Közleményei. 21: 153–200.
1973.: *Társadalomelmélet, politikai teoria és történet-szemlélet Kézai Simon Gesta Hungarorumában*. Sz. 107: 569–643, 823–878.
1974.: *Nemzet és történelem*. Bp.
1992.: *A magyar nemzeti tudat kialakulása*. Red.: Zimonyi István. Szeged.
- SZÜCS SÁNDOR 1936.: *Táltosok és boszorkányok a Nagysárréten*. Eth. 47: 39–48.
1945.: *Az égbenyúló fa a sárréti néphitben*. Eth. 56: 23–26.
1948.: *Sárréti pákásztéma-kezesek*. Eth. 59: 72–77.
1943.: *Adatok az alföldi táltosok ismeretéhez*. Eth. 54: 84–85.
1951.: *Időért viaskodó táltosok*. Eth. 62: 403–409.

- 1952.: *Ősi mintájú ábrázolások pásztori eszközökön.*
Eth. 63: 160–166.
- TAGÁNYI KÁROLY 1918.: *A hazai élő jogszokások gyűjtéséről* III. Eth. 29:
24–49.
- TAKÁCS LAJOS 1977.: „*Kapával ásni...*” (A földművelés korai időszaka kutatásának néhány kérdése.) NKNT 10:
35–44.
- TASNÁDI KUBACSKA ANDRÁS
1958.: *A mondák állatvilága* (2. ed.) Bp.
- TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ 1981.: *Magyar jogi népszokások.* Bp.
- TIMKÓ IMRE 1970.: *A vándorló magyarság kapcsolatai a keleti kereszténységgel a honfoglalás előtt.* Vigilia, 36:
507–516.
- 1970/A: *A honfoglaló magyarok és a bizánci kereszténység* (IX–X. század). Vigilia, 36: 659–667.
- 1970/B: *A latin- és görög szertartású kereszténység együttélése Szt. István uralkodásának idejében.* Vigilia, 36: 727–732.
- TOKAREV, SZ. A. (főszerk.) 1988.: *Mitológiai enciklopédia* I–II. Bp.
- TOLDY FERENC 1851.: *A magyar nemzeti irodalom története* (Ő- és középkor) Pest.
- 1868.: *Nemzeti történelmünk kezdetei.* Sz. 2: 376–394.
- TOMKA PÉTER 1978.: *Avarok a Kisalföldön.* = Szombathy Viktor: Régészeti barangolások Magyarországon. Bp., 124–169.
- TOMPOS ERZSÉBET, CS. 1963.: *A „fanyóvó” Sámson.* Archaeológiai Értesítő, 90: 113–118.
- TONELLI SÁNDOR 1936.: *Az emberi civilizáció kezdetei.* Bp.
- TÓTH SÁNDOR 1983.: *A fehér és fekete magyarok kérdéséhez.* AUSZAH 75:3–9.
- TÓTH ZOLTÁN, INOKAI 1945–46.: *Tuhulum és Gedu.* (Hagyomány és történeti hitelesség Anonymus művében.) Sz. 79–80: 21–84.

- TÓKEI FERENC 1968.: *A társadalmi formák elméletéhez.* Bp.
 1975.: *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez.* Bp.
 1976.: *Óstársadalom és ázsiai termelési mód.* (szerk.) Bp.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL IMRE 1963.: *Mitológia.* (5. ed.) Bp.
- THÚRY JÓZSEF 1890.: *Ős költészetünk.* = A Kis-Kun-Halasi Helv. Hitv. Lyceum Értesítője az 1899–90-ik Tanévről. Halas, 3–45.
- TURI, JOHAN 1980.: *A lappok életéről szóló visszaemlékezés.* = TF. 214–230.
- [TURÓCZI–] TROSTLER JÓZSEF 1921.: *Király György. A magyar ősköltészet* (ism.) Magyar Nyelvőr, 50: 144–147.
- ÚJFALUSSY JÓZSEF – LAMPERT VERA 1974.: *Bartók Breviárium.* Bp.
- VÁCZY PÉTER 1938.: *Gyula és Ajtony.* = Emlékkönyv Szentpétery Imre születése hatvanadik évfordulójának ünnepére. Bp., 475–506.
 1940.: *A hunok Európában.* = Attila és hunjai. Szerk. Németh Gyula. Bp., 61–142.
 1944–46.: *Anonymus és a Justinus-kivonat.* Turul, 62–63: 1–13.
- VAJAY, SZABOLCS DE 1968.: *Der Eintritt des ungarischen Stämmebundes in die europäische Geschichte.* Mainz, 862–933.
- VAJDA LÁSZLÓ 1951.: *Ritus-tanulmányok* (I. A ház középoszlopának szakrális szerepéhez.). Eth. 62: 50–72.
- VALENTÉNYI GYÖRGY 1909.: *A Kis-Kárpáti tót nép élete, viselete és szokásai.* II. Eth. 20: 106–112.
- VÁMOS FERENC 1943.: *Kozmosz a magyar mesében.* Bp.
- VARGA ZSIGMOND 1932.: *Általános vallástörténet* I. Debrecen.
- VARGYAS LAJOS 1960.: *Kutatások a népballada középkori történetében.* II. A honfoglaláskori hősi epika továbbélése balladáinkban. Eth. 71: 479–515.

- 1961.: *Szibériai hősnék-elemek a magyar mesekincsben.* Néprajzi Közlemények, 6: 1.sz. 3–15.
- 1967.: *Honfoglalás előtti műveltségünk maradványai a néphagyományban.* Magvető, 1967. 2. sz. 273–312.
- 1976.: *A magyar néphallada és Európa I–II.* Bp.
- 1979.: *A honfoglaló magyarság hitvilágának legfejlettebb rétege a nyelv és folklór tükrében.* Kortárs, 23: 127–136.
- 1991.: *Folklór és östörténet* (Módszertani megfontolások) = *A Duna menti népek hagyományos műveltsége.* Szerk.: Halász Péter. Bp., 27–31.
- VARJAS BÉLA 1967.: *Irodalom és folklór határmezsgyéjén.* (Vázlat énekes epikánk életrajzához.) Helikon, 13: 27–40.
- VENCZEL GUSZTÁV 1850.: *Eszmetöredékek a magyar nemzeti hősmonda történettudományi méltatására.* = *Regulyalbum.* Pest, 1–93.
- VÉRTES LÁSZLÓ 1965.: *Az őskőkor és az átmeneti kókor emlékei Magyarországon.* Bp.
- VIKÁR BÉLA 1899.: *Regős.* Magyar Nyelvőr 28: 97–102.
- 1905.: *Somogy megye népköltése.* Bp.
- 1906.: *A regős ének.* Magyar Nyelvőr, 35: 97–107, 155–162, 245–263, 351–357.
- 1962.: *Kalevala.* [ford.] Bp.
- VOIGT VILMOS 1965.: *A samanizmus mint kutatási probléma.* Nyelvtudományi Közlemények 67: 379–390.
- 1972.: *Középkori folklór alkotások demzése.* Bp.
- 1975.: *A szibériai samanizmus.* Nyelvtudományi Közlemények, 77: 206–214.
- 1976.: *A középkori epika néprajzi távlatai.* Előadás a MTA Középkori Munkabizottságának Eszmetörténeti Ülésszakán 1976. okt. 20–án.
- 1977.: *A samanizmus mint etnológiai kutatási probléma.* = *Domokos* 251–260.

- 1977.: *Shamanism in Siberia* (A Sketch and a Bibliography). Acta Ethnographica, 26: 385–395.
- 1982.: *A samanizmus Eurázsiaiban* (Nemzetközi konferencia Sárospatakon, 1981. szeptember 14–19.). Eth. 93: 306–309.
- WENCZEL
ld. Venczel.
- WLISLOCKI HENRIK 1894.: *Fákra aggatott fogadalmi rongyok a magyar néphitben*. Eth. 5: 320–326.
- ZÁVODSZKY LEVENTE 1904.: *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai*. Bp.
- ZELENIN 1936.: *Kult ongonov v Sibiri*. Moskva – Leningrad
- ZELENYIN, D. K.
ld. még Zelenin.
- 1980.: *Ember alakú ongonok a szibériai népeknél*. =TF. 89–105.
- ZLINSZKY ALADÁR 1927.: *A névvarázs*. MNy. 23: 100–109.
- ZOLOTARJOV, A. M. 1980.: *Társadalomszervezet és dualisztikus teremtmények Szibériában*. = TF. 29–58.
- ZSIRAY MIKLÓS 1937.: *Finnugor rokonságunk*. Bp.

Jegyzetek

I. Ősi hiedelemvilágunk

Előbeszéd

1. SZEGFÜ 1980. 11.
2. LÁSZLÓ 1961. 189–196.; HAJDU–DOMONKOS 1978. 51–54.
3. VÉRTES 1965. elszórtan; ŐK 1: 1, 39.; LÁNG 1979. 270–273.

I. A szellemősök tisztelete

1. LÁNG 1974.; LUKÁCS 1965. 1: 13–14, 18, 322–336, 349.; LUKÁCS 1979. 124.
2. MEM 3: 24.

3. LÁNG 1974. 55, 117.; LUKÁCS 1965. 1: 127.; LÁSZLÓ 1944. 497.; IPOLYI 1: 287–288.; DÖMÖTÖR 1981. 166.; HONKO 1980. 188.; LÁNG 1979. 217.; HOPPÁL 1977. 275–276.; GULYA 1959. 186.
4. LÁSZLÓ 1944. 380.; ŐK 1: 1, 270.; BÁLINT 1977. 268.; HH 49.; LEHTISALO 1980. 405.; MF 419.; MUNKÁCSI 1896. 318.
5. KANDRA 1897. 298, 328, 332, 337.; DÖMÖTÖR 1981. 132.; HORVÁTH 1979. 119–120.; LOORITS 1980. 182.; SZMIRNOV 1980/B. 273.; SSz 141.; LÁSZLÓ 1943. 115.; KAPOSVÁRI-SZABÓ 1956. 171.
6. KANDRA 1897. 188, 503.; IPOLYI 2: 175.; NÉ 152, 291.; REUTERSKIÖLD 1980. 244.; DÖMÖTÖR 1981. 142.; MF 428.; DIÓSZEGI 1973. 71.; SSz 310.; BERZE NAGY 1: 480–481.; JANKÓ 1982. 199.; BERZE NAGY 1: 457.; IPOLYI 1: 292, 319, 177.; NÉ 147.; BERZE NAGY 2: 85, 241.; VNGy 1: CCIX.; NL 5: 269.
7. LÁSZLÓ 1944. 492.; LÁNG 1974. 121–122.; PAIS 1975. 185.; IPOLYI 1: 299.; IPOLYI 2: 291.; NÉ 40–41, 50, 176, 342.; HH 39.; MF 419.; SSz 143.; BERZE NAGY 2: 49, 268, 271, 277, 278.; RÓHEIM 1915. 299–301.; VNGy 1: CLXXX–CLXXXI.
8. LÁNG 1978. 343.; ZELENYIN 1980. 90, 100.; KARJALEINEN 1980. 372.; LÁNG 1979. 218. 386–406.; BÁN 1908/A 334.; VNGy 1: CLXXXII.; LÁNG 1974. 80, 77, 38, 89.; DIENES 1978. 204–206.; PAIS 1975. 188.; RÓHEIM 1920. 26–28.; HH 246.; NÉ 248.; LÁNG 1978. 343.; DIÓSZEGI 1973. 26–27.; LÁNG 1979. 208, 218, 224–231.; SSz 263.; ŐK 1: 1, 282.; O. NAGY 1966. 429–431.; BERZE NAGY 1: 404.
9. LÁNG 1974. 83, 90.; PAIS 1975. 328.; KANDRA 1897. 423.; LÁNG 1978. 343.; LÁNG 1979. 218.; LUKÁCS 1979. 127.; PAULSON 1980/A 331–332.; TÁRKÁNY-SZÜCS 1981. 179.
10. SRHI. 39, 491.; SRH II. 379–380, 399, 491. stb.
11. LÁNG 1974. 90.; MÁBC 185–186.; DÖMÖTÖR 1981. 35–36.; SZMIRNOV 1980/B 275.; SZMIRNOV 1980/A 263.; LÁNG 1979. 221–224.; GULYA 1959. 186.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 67.; LÁSZLÓ 1944. 170, 394, 221, 376.; LÁNG 1974. 163.; KANDRA 1897. 171.; BÁLINT 1976. 321–322.; IPOLYI 1: 218.; TF 317.; VAMOS 1943. 20.; LOORITS 1980. 183.; MF 276, 419.; MARKELOV 1980. 344.; PAULSON 1980/A 315, 331.; LÁNG 1979. 253.; BÁN 1908/A 335.; CSERNYECOV 1977. 159.; VARGA 1932. 1: 113.; KATONA 1982. 336–338.; GULYA 1959. 178.; VNGy 1: CLXXV.

12. PAIS 1975. 189–191, 282–286.; LÁSZLÓ 1944. 492, 380.; ŐK 1: 1, 282.; KANDRA 1897. 496, 64–68.; DÖMÖTÖR 1981. 35.; MF 419.; DIÓSZEGI 1973. 27.; SEBESTYÉN 1904. 1: 98.; MUNKÁCSI 1896/A 221–222.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 471–472.; IPOLYI 1: 70–78.; KARJALAINEN 1980. 377.; SZMIRNOV 1980/A 257–259.; LÁNG 1979. 156–158.
13. LÁNG 1974. 202.; PAIS 1975. 189, 285.; KANDRA 1897. 72, 77, 78–79, 480.; IPOLYI 1: 70–78.; IPOLYI 2: 340.; MÁBC 193.; NÉ 65.; LEHTISALO 1980. 408.; REUTERSKIÖLD 1980. 243.; VÁMOS 1943. 144.; BERZE NAGY 1961. 138, 210.; LOORITS 1980. 183.; NOVICKIJ 1973. 72–73.; MARKELOV 1980. 343–344.; PAULSON 1980/A 317–318.; SZMIRNOV 1980/c 301.; VNGy 1: CLXXVI, CCXLV, CCLIX, CCLXXXI–CCLXXXVII.; DIÓSZEGI 1973. 128.; SZMIRNOV 1980/B 273–275, 279.; HONKO 1980. 201–203.; LÁNG 1979. 426–427.; SSz 174, 15.; BERZE NAGY 1: 271, 291, 312, 342, 362, 374, 579, 590. VASZILJEV 1977. 46–49.; BÁN 1908/A 316.; BERZE NAGY 1957. 2: 33–34, 54, 168–170, 174–175, 203, 214, 216, 247, 307, 319, 368.; WLISLOCKI 1894. 323.; PAASONEN 1907/A 14–21.; CSERNYECOV 1966. 437.; GULYA 1959. 178.
14. SRH 1. 359, 337.
15. LÁSZLÓ 1944. 376–380.; LÁNG 1974. 131, 183.; ŐK 1: 1, 227, 241, 257, 263.; KANDRA 1897. 429.; IPOLYI 2: 314.; HONTI 1962/A 25.; LÁNG 1978. 343.; REUTERSKIÖLD 1980. 241.; VÁMOS 1943. 20.; PAULSON 1980/A 315–316.; SZMIRNOV 1980/B 275–276.; HONKO 1980. 210.; SZMIRNOV 1980/A 268–269.; LÁNG 1979. 231.; KÓHALMI 1973. 394.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 185.; VNGy 1: CCX, CCLIX.; BERZE NAGY 1957. 1: 255.; VASZILJEV 1977. 39.; LÁNG 1979. 442.; LÁNG 1974. 186, 217, 43–44.; SEBESTYÉN 1904. 1: 94–95.
16. LÁSZLÓ 1944. 378, 237–238, 244.; MÁBC 189.; HH 182, 233–235, 254.; HONTI 1962/A 49.; PAULSON 1980/B 431–432.; REUTERSKIÖLD 1980. 236.; PAULSON 1980/A 319, 322–329.; SZMIRNOV 1980/B 273.; SZMIRNOV 1980/A 255, 258, 270–271.; SSz 310, 317.; KÓHALMI 1973. 389.; IPOLYI 1: 220.; TF 319.; PAULSON 1980/B 423–427.; LÁNG 1978. 296.; VÁMOS 1943. 51.; PAULSON 1980/A 321.; DIÓSZEGI 1973. 131.; HONKO 1980. 196.; LÁNG 1979. 241, 313–314.; VNGy 1: CCLX, CCLXXVII.; KÓHALMI 1973. 389.; SRH 1. 53–54, 62, 81. továbbá: 35, 40, 42, 51, 59, 61, 75.; LÁSZLÓ 1944. 204.; ŐK 1: 1, 264.; BERZE NAGY 1957. 1: 309, 561, 564.; VASZILJEV 1977. 45.; BERZE NAGY 1957. 2: 95.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 690.

17. SRH I. 116.; LÁNG 1974. 43–44.; LÁSZLÓ 1944. 244.; MÁBC 186.; PAIS 1975. 42–43.; NÉ 9, 32.; LEHTISALO 1980. 409.; BÁN 1908/A 361.; VNGy 2: 2, 0443.; LÁSZLÓ 1944. 394.; DIÓSZEGI 1973. 104.; CFH 1472.; PAULSON 1980/A 323.; DIÓSZEGI 1973. 131.
18. PAIS 1975. 42–72.; FALVY 1961. 93.; KALLÓS 1939. 313–321.; KALLÓS 1940. 32–43, 153–163.; SZAMOTA 1902. 290, 334.; DIÓSZEGI 1973. 131.; DÖMÖTÖR 1974. 90.; PAIS 1975. 28–29, 44, 93–94.; LÁNG 1974. 336.; ŐK 1: 1, 270–273.; KANDRA 1897. 222–228.; NÉ 76, 277–280.; DIÓSZEGI 1973. 123–133.; BERZE NAGY 1957. 1: 578.; SEBESTYÉN 1904. 1: 333–336.
19. ŐK 1: 1, 279.; KANDRA 1897. 122, 125, 285.; PAIS 1975. 34–41.; IPOLYI 2: 166.; MÁBC 187, 190.; HH 138.; BERZE NAGY 1961. 249, 281.; LOORITS 1980. 171.; CFH 1046.; LÁSZLÓ 1944. 378, 394, 447.; LÁNG 1974. 141.; DIENES 1978. 207.; PAIS 1975. 191, 287.; IPOLYI 1: 310–311.; SZMIRNOV 1980/A 256.; MUNKÁCSI 1887. 15.
20. CFH 1045–1046.
21. KANDRA 1897. 424.; RÓHEIM 1925. 83–88.; IPOLYI 1: 311.; MÁBC 189–190.; HH 178–179.; DÖMÖTÖR 1981. 89–92.; NOVICKIJ 1973. 103.; AULSON 1980/A 317, 330.; HONKO 1980. 209–210.; DÖMÖTÖR 1943. 139.; LEHMAN 1900. 1: 107–114.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 181.; MUNKÁCSI 1887. 15.; VNGy 1: CCIII, CCLXXIV–CCLXXV.; PAIS 1975. 191.; IPOLYI 1: 96.; IPOLYI 2: 314.; LÁNG 1974. 220–225.; KANDRA 1897. 95.; HH 39.; ZELENIN 1980. 96.; KARJALAINEN 1980. 375.; DIÓSZEGI 1973. 27.; PAIS 1975. 191.; LÁNG 1974. 224.; KANDRA 1897. 194.; IPOLYI 2: 282.; SZMIRNOV 1980/A 255.; LÁNG 1979. 414–423.; SSz 119.; BERZE NAGY 1957. 2: 67.; VNGy 1: CCLXXV–CCLXXVII.; PAIS 1975. 286–299.; MUNKÁCSI 1896/A 223–226.
22. LÁNG 1974. 218.; LÁSZLÓ 1944. 441.; KARJALAINEN 1980. 370.; PAULSON 1980/A 318.; KÓHALMI 1973. 376.; ŐK 1: 1, 39, 73.; KÉPES 1972. 466.; ŐK 1: 1, 72.; HH 17–18.; CSERNYECOV 1980. 114.
23. ŐK 1: 1 132–133.; KANDRA 1897. 358.; BERZE NAGY 1957. 2: 366–367.; KATONA 1982. 260.
24. NAGY 1978. 114.; NÉ 125–126, 466.; IPOLYI 2: 159–160.; KÉPES 1972. 466.; BERZE NAGY 1925. 97–105.; KÓHALMI 1973. 367.; BERZE NAGY 1957. 1: 311, 320, 322, 324, 457.; BERZE NAGY 1957. 2: 75, 87.; GULYA 1960. 76–77.; CFH 2204.; LÁSZLÓ 1944. 4.; SZEGFÜ 1974. 248–249.; ŐK 1: 1, 143.; RÓHEIM 1920. 52, 244–252.; DIÓSZEGI 1973. 83.; BERZE NAGY

1957. 1: 317.; HOPPÁL 1982. 28.; BERZE NAGY 1957. 2: 85.; DÖMÖTÖR 1974. 77.
25. CFH 449.; FCD 1: 268.; LÁSZLÓ 1944. 446.; CFH 2203.; LÁSZLÓ 1944. 395.; IPOLYI 2: 261.
26. PAIS 1975. 188.; LÁNG 1974. 218.; KANDRA 1897. 424–426.; MF 430.; HONKO 1980. 209.; LÁSZLÓ 1944. 492.; KANDRA 1897. 427.; IPOLYI 2: 333.; ZELENYIN 1980. 91.; PAULSON 1980/A 328.; VÁMOS 1943. 168.
27. PAIS 1975. 181.; KANDRA 1897. 427.; IPOLYI 2: 133, 314–315.; DÖMÖTÖR 1981. 217.; NOVICKIJ 1973. 59.; MF 430.; LÁNG 1979. 245.; MARKELOV 1980. 348.; MUNKÁCSI 1896. 318.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 182.; VNGy 1: CLXXXIX.; BONFINI 1959. 336.
28. LÁSZLÓ 1944. 478, 111.; DIÓSZEGI 1973. 97.; BERZE NAGY 1957. 1: 562.; MARKELOV 1980. 348.; VNGy 1: CXCIV.; DÖMÖTÖR 1981. 217.; BERZE NAGY 1957. 1: 561–565.; VNGy 1: 2, 194, 217.; VNGy 1: CXCIV.; BÁLINT 1976. 282.; DÖMÖTÖR 1981. 166, 220, 216.; MARKELOV 1980. 345.; BÁLINT 1976. 455.; SZMIRNOV 1980/c 296.; VNGy 1: CXCv.; ÓK 1: 1, 143.; IPOLYI 2: 322.; DÖMÖTÖR 1981. 217.; BÁLINT 1977. 288.; LÁSZLÓ 1944. 70, 87, 254.; ÓK 1: 1, 152.; BÁLINT 1976. 540.; IPOLYI 2, 119.; HH 359–360.; TURI 1980. 228–229.; HONKO 1980. 209.; NÉ 142.; GULYA 1960. 21.; GULYA 1959. 181.; JORDANES 1904. 116.; CFH 1518.
29. ÓK 1: 1, 143.; SZENDREY 1928. 18.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 186.; LÁSZLÓ 1944. 482.; IPOLYI 2, 323.; DÖMÖTÖR 1981. 221.; LÁSZLÓ 1944. 114.; IPOLYI 1, 311.; HONKO 1980. 210.; BÁN 1908/A 332.; MARKELOV 1980. 349.; BERZE NAGY 1911. 124–125.; NOVICKIJ 1973. 107–108.; TAGÁNYI 1918. 27.; ÓK 1: 1, 39, 68, 270.; DÖMÖTÖR 1981. 221, 223.; LÁSZLÓ 1944. 110–111, 261, 274, 377–378, 489.; NÉ 102.; KANDRA 1897. 424–425, 441, 496.; KARJALAINEN 1922. 1: 129.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 186, 195, 198.; IPOLYI 2, 314, 199.; PAULSON 1980/A 317.; ÓK 1: 1, 55, 57, 60, 106.
30. ÓK 1: 1, 55, 58, 60, 68, 73–74, 87, 89–90, 92, 98–99, 106–107, 125, 145–146, 152–153, 155, 269.; PAIS 1975. 12.; KANDRA 1897. 423, 426, 430, 519.; RÓHEIM 1925. 155–204.; IPOLYI 2: 120, 127, 314, 322.; NOVICKIJ 1973. 32, 59, 63.; PAULSON 1980/A 315.; HONKO 1980. 210–211.; SEBESTYÉN 1904. 1: 94–95.; SZENDREY 1928. 12–26.; TAGÁNYI 1918. 25.; VNGy 1: CLXXXVIII, CXC–CXCI.; HH 244, 304.; MARKELOV 1980.

- 333–334.; SZMIRNOV 1980/A 250–253.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 184.; NÉ 29, 87.
31. ŐK 1: 1, 90–91, 145, 228, 269–270.; PAIS 1975. 12.; RÓHEIM 1925. 179–189, 195.; NÉ 29, 87.; HH 55–56, 266, 290.; MARKELOV 1980. 333–335, 338.; PAULSON 1980/A 316–317, 331.; SZMIRNOV 1980/A 253–254.; SSz 175.; SEBESTYÉN 1904. 1: 96.; SEBESTYÉN 1904. 2: 104.; SZENDREY 1928. 14, 16–17, 21–22.; KATONA 1982. 290–292.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 185–186, 188, 190–192, 196–167.; VNGy 1: CLXXXVIII, CXC–CXCII, CXCI, CXCVIII–CXCIX, CCII–CCIII, CCXXIX.; KANDRA 1897. 77, 83, 103, 170, 426–427, 435, 489–490, 512.; IPOLYI 2: 133, 139, 257, 314, 317, 323, 333.; NOVICKIJ 1973. 93.; MF 186, 419.; MUNKÁCSI 1896. 297–323.; SZÜCS 1948. 72–77.; DÖMÖTÖR 1981. 90, 216–218.; SZENDREY 1941. 44–53.; HONTI 1962/A 49.
32. ŐK 1: 1, 74–75, 92, 106, 144, 152–153.; KANDRA 1897. 428. SZENDREY 1928. 14, 19–22.; DIENES 1978. 224–230.; LÁSZLÓ 1944. 479, 484, 111.; IPOLYI 2: 126, 290, 318–322.; MARKELOV 1980. 334.; MUNKÁCSI 1896. 297–323.; GYALLAY 1962. 391.; CFH 2181–2182.; SRH II. 540.
33. ŐK 1: 1, 144, 228, 262, 264.; PAIS 1975. 280–281.; DIENES 1974. 49.; KANDRA 1897. 427, 441.; IPOLYI 1: 244, 323–324.; IPOLYI 2: 133, 296, 301, 314, 320–323.; NÉ 157, 366.; DOMONKOS 1975. 25.; SZENDREY 1928. 26.; TAGÁNYI 1918. 27–28.; VNGy 2: 1, 0505.; CSERNYECOV 1977. 166.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 279, 480, 789–790.; SZEIBERT 1976.; CFH 2200, 1231.; LÁSZLÓ 1944. 481.; HONKO 1980. 210.; SZMIRNOV 1980/A 249.; VNGy 1: CLXXXIX, CCII.; SSz 120.; BERZE NAGY 1957. 2: 93, 114.
34. LÁNG 1974. 296, 187–188.; HH 55.; LOORITS 1980. 186.; SZIRNOV 1980/C 298, 307.; DÖMÖTÖR 1943. 139.; HOPPÁL 1982. 30.; KANDRA 1897. 135, 164, 255, 329, 426, 428, 504–505.; IPOLYI 1: 280, 283–285, 301, 329–330.; IPOLYI 2: 127, 248–250, 334–335.; SZMIRNOV 1980/A 251, 269.; LÁSZLÓ 1944. 388–389.; LÁNG 1974. 35–36, 211–212.; PAIS 1975. 37, 303.; BÁLINT 1976. 304.; MÁBC 187–192, 197.; BÁN 1908/A 274, 287–295, 341.; BÁN 1908/B 364–366, 371.; SEBESTYÉN 1904. 1: 99, 122.; HERMANN 1893. 137–141, 180–183, 238–242, 346–355.; KÓHALMI 1973. 367.; HOPPÁL 1982. 29.; TURI 1980. 216.; VÁMOS 1943. 30–33.; KARJALAINEN 1980. 357.; KROHN 1908. 179.; FCD 4: 3, 461.; SRH I. 100.; SZMIRNOV 1980/B 279.; PAULSON 1980/A 315, 332.; LÁNG 1979. 202.; BERZE NAGY 1957. 1: 370, 508.; BERZE NAGY 1957. 2: 108, 149, 153, 110,

- 143.; VASZILJEV 1977. 35.; KATONA 1982. 310.; VNGy 1: CLXXX-CLXXX, CCVII-CCVIII, CCXXV-CCXXXIV, CCXLVII.; HH 355-356.; ŐK 1: 1, 90-91.
35. HH 17-18, 175-178.; BERZE NAGY 1961. 91-95, 293-296.; KANDRA 1897. 70, 77, 83, 103, 135, 168, 170, 178, 237, 341, 401, 435, 489-490, 500, 512.; VÁMOS 1943. 129-130.; BERZE NAGY 1957. 2: 7, 67, 258, 376.; BERZE NAGY 1957. 1: 291-295, 583-587.; HONKO 1980. 212.; IPOLYI 1: 136, 180, 334.; IPOLYI 2: 13-14.
36. TURI 1980. 277-228.; HH 355-356.; IPOLYI 1: 183.; HONKO 1980. 208.; KANDRA 1897. 500.; VÁMOS 1943. 53. – illetve még a fehér színről leírottak jegyzeteiben is.
37. NOVICKIJ 1973. 93.; VNGy 1: CCXXXIX.; VÁMOS 1943. 81.; KANDRA 1897. 435.; KARJALAINEN 1980. 361-362.; SZMIRNOV 1980/c 309.; DÖMÖTÖR 1974. 178.; MEH 205.; SRH I. 36, 94.; IPOLYI 2: 81.; CFH 552.; l. még az ongunról írottakat!; SEBESTYÉN 1: 114-115.
38. LÁSZLÓ 1944. 389.; IPOLYI 1: 247, 329-335.; IPOLYI 2: 194-198.; PAIS 1975. 37, 136.; KANDRA 1897. 476.; LÁNG 1979. 261-273, 350-376.; KROHN 1908. 123.; LÁNG 1974. 382.; VNGy 2: 2, 0409.
39. ŐK 1: 1, 125, 132-133, 272.; DIENES 1974. 48.; DÖMÖTÖR 1981. 35, 41.; MÁRC 187.; BERZE NAGY 1961. 226.; CSERNYECOV 1980. 121-127.; NOVICKIJ 1973. 22, 61.; KROHN 1908. 94-123.; BÁN 1908/A 294-319.; BÁN 1908/B 367-368.; SEBESTYÉN 1904. 1: 99.; MUNKÁCSI 1896. 226-228.; VNGy 1: CXCIV, CXCIX-CC, CCXXV-CCXXXIV, CCLXXVIII-CCLXXXI.; SOLYMOSSY 1927. 217-235.; HH 29-30, 118.; MF 216.; KANDRA 1987. 255, 296-300, 444, 451, 499, 504, 506.; KRISTÓ 1981. 21-28.; IPOLYI 2: 179, 248-264.; BERZE NAGY 1957. 2: 9, 41, 98, 99, 262 stb.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 690-691.; HORVÁTH 1979. 41-42, 70.; REUTERSKIÖLD 1980. 234.; MARKEKOV 1980. 338, 348.; HUSZKA 1908. 176-181.; BERZE 1957 1: 561.; LÁSZLÓ 1944. 388-389, 489.; PAULSON 1980/B 425, 427-428.; BÁLINT 1976. 267, 307.
40. CORNELIUS 1758. 333.; BAITHYAN 1790. 85.
41. HELLER 1912. 324-326, 338-340.; KANDRA 1897. 512-513.; HORVÁTH 1979. 117.; BERZE NAGY 1957. 1: 264, 269. stb.; SRH I. 274-275, 401.; IPOLYI 1: 152-153, 323.
42. IPOLYI 2: 271.; BERZE NAGY 1957. 1: 508, 514-516, 517-522.; HELLER 1912. 326-329.

43. HELLER 1912. 340–347.; IPOLYI 2: 270.; CFH 1156, 391.; SRH I: 283, 310–311.; BERZE NAGY 1957. 2: 218–240, 300.; HORVÁTH 1979. 45.; IPOLYI 1: 249.
44. LÁSZLÓ 1944. 389.; IPOLYI 1: 247, 329–335.; IPOLYI 2: 194–198.; PAIS 19975. 94, 99–100.; ŐK I: 1, 272–273, 281.; KANDRA 1897. 189–190, 216, 311, 393, 494.; NAGY 1978. 73–74, 100.; MÁBC 188, 196.; BONGARD–LEVIN–GRANTOWSKIJ 1981. 133.; DÖMÖTÖR 1981. 59.; BERZE NAGY 1934. 35–42.; DÖMÖTÖR 1979. 424, 431.; KROHN 1908. 127, 133, 190, 196.; BÁN 1908/A 327.; BERZE NAGY 1957. 2: 233, 234–236.; TÁRKÁNYSZÜCS 1981. 224.
45. KARJALAINEN 1980. 364–368, 370.; KANDRA 1897. 424, 499.; REUTERSKJÖLD 1980. 240.; HONKO 1980. 211.
46. SZMIRNOV 1980/c 296, 309.; VNGy 2: 2, 0336–0341.; LEHTISALO 1980. 402.; KÖHALMI 1973. 367, 378.; SZMIRNOV 1980/B 288.; BEDE 1973. 178–179.; KARJALAINEN 1980. 361–362.
47. BERZE NAGY 1961. 54, 63, 110.; DIÓSZEGI 1973. 21, 89, 92, 95.; LEHTISALO 1980. 419.; TURI 1980. 223.; MOSINSZKAJA 1980. 77.; ZELENYIN 1980. 102–103.; PAULSON 1980/B 433.; SZMIRNOV 1980/B 282.; RUGYENKO 1980. 391.
48. ROMBANGYEJEVA 1975. 302–303.; KANDRA 1897. 361, 294.; VNGy 4: 1, 357.; LOORITS 1980. 177.
49. VNGy 1, cxcvi.; SZMIRNOV 1980/A 251, 253–254, 268.; MARKELOV 1980. 347, 349.; LEHTISALO 1980. 411.; KROHN 1908. 48.; KARJALEINEN 1980. 370.
50. KANDRA 1897. 231, 276–280, 328, 508.; BÁN 1908/B 367.
51. KANDRA 1897. 132, 134, 217, 252, 273–276.; IPOLYI 1: 180.; BÁN 1908/B 367.; KARJALAINEN 1980. 357.; LEHTISALO 1980. 409.; IPOLYI 2: 187.; WLISLOCKI 1894. 320–326.
52. KARJALAINEN 1980. 365–367.; SZMIRNOV 1980/A 262.; BERZE NAGY 1957. 1: 445.; BERZE NAGY 1957. 2: 300–302.; HONKO 1980. 203–205.
53. BERZE NAGY 1957. 2: 210–211, 300–302.; IPOLYI 1: 171–175, 330.; KANDRA 1897. 329.; BERZE NAGY 1957. 1: 340, 370.
54. IPOLYI 1: 329–333.; VARGA 1932. 1: 117.; KÁROSVÁRI–SZABÓ 1956. 173.; DÖMÖTÖR 1974. 103, 132–134, 154–157.; PAULSON 1975. 290–291.;

- DIÓSZEGI 1973. 16.; BERZE NAGY 1957. 1: 567.; BERZE NAGY 1957. 2: 179, 238.; KATONA 1982. 297.; BÁLINT 1976. 291.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 126.
55. IPOLYI 1: 330.; IPOLYI 2: 54–55, 75–76, 354–355.; VÁMOS 1943. 40.; LÜKÖ 1965. 36.; KÉPES 1972. 467–471.; BERZE NAGY 1957. 1: 333.
56. IPOLYI 1: 330–331.; HUSZKA 1908. 157–181.; KERÉNYI 1931. 94–106.
57. SZMIRNOV 1980/A 263.; LEHTISALO 1980. 405.; SZMIRNOV 1980/B 277.; BEDE 1973. 70.; KÓHALMI 1973. 367, 389.; BERZE NAGY 1957. 1: 445, 583–586.; SZMIRNOV 1980/C 297.; HH 306.; KON 1981. 13.; DIÓSZEGI 1973. 114–122.
58. BERZE NAGY 1957. 2: 21.; HH 57.; BERZE NAGY 1961. 95.; IPOLYI 1: 283.; BÁN 1908/B 366.; VÁMOS 1943. 77.; WLISLOCKI 1894. 324.
59. VÉRTES 1965. 107–127.; BERZE NAGY 1957. 1: 250.; HERODOTOS 4: 126 és 5: 18.; IPOLYI 2: 61.; VASZILJEV 1977. 50.; VNGy 1: CCCLXXXVIII–CCXCVII.; IPOLYI 1: 288.; SEBESTYÉN 2: 95–103.; BERZE NAGY 1961. 85–87.; KATONA 1982. 310.; BEDE 1973. 134.; PAASONEN 1907/A 16.; PAASONEN 1975. 289.; VNGy 2: 2, 248.; BERZE NAGY 1957. 1: 675.
60. LÁSZLÓ 1944. 242–243, 269.; IPOLYI 1: 301.; CSERNYECOV 1980. 128.; KÉPES 1972. 462.; BERZE NAGY 1961. 280.; LOORITS 1980. 175–176.; MF 379, 420.; LÁNG 1979. 127, 236.; VASZILJEV 1977. 35–37.; MUNKÁCSI 1887. 5.; LÁNG 1974. 201, 296.; KANDRA 1897. 141–144.; PAIS 1975. 300–327.; MÁBC 188, 198.; CSERNYECOV 1977. 153.; PAIS 1975. 37.; VARGA 1932. 1: 114–116.; GULYA 1960. 34, 157.; ZOLOTARJOV 1980. 37.; GRIBOVA 1980. 151.; GULYA 1959. 179, 187.; ZELENYIN 1980. 96.; NOVICKIJ 1973. 69–70.; HONKO 1980. 205–208.; KÓHALMI 1973. 395, 386.; DOMONKOS 1975. 26.; SEBESTYÉN 1904. 1: 111.; PÁPAY 1934. 17–18.
61. LÁSZLÓ 1944. 245.; LUKÁCS 1965. 1: 88–90.; DÖMÖTÖR 1981. 174–175.; BERZE NAGY 1961. 204, 210.; MF 278, 427.; SZMIRNOV 1980/C 309.; BERZE NAGY 1957. 1: 495, 528.; PAIS 1975. 136.; KANDRA 1897. 178.; HH 170.; VÁMOS 1943. 79.; BÁN 1908/A 285–286.; SOLYMOSSY 1927/A 83–90.; MÁBC 198.; GULYA 1959. 185.; VNGy 1: CCLXVIII, CCLXXIII.
62. DIENES 1974. 52–54.; RÓHEIM 1915. 299–301.; ZELENIN 1936.; PAULSON 1980/B 429.; ZELENYIN 1980. 92, 101.; BERZE NAGY 1957. 2: 88, 146, 166, 231.; PAIS 1975. 302.; IPOLYI 2: 263.; NÉMETH 1930. 68–69.; HOPPÁL 1980. 18.; VNGy 1: CCXXVII.; DIÓSZEGI 1958. 227–269.; IPOLYI 1: 275.; KANDRA 1897. 141.; BERZE NAGY 1957. 1: 489.; ÖK 1: 1, 125, 128.

63. LÁSZLÓ 1944. 242–244, 249, 253, 259.; PAIS 1975. 302–307.; IPOLYI 1: 320–321.; MÁBC 198.; DÖMÖTÖR 1981. 36, 174–175.; SEBESTYÉN 1904. 1: 409.; SEBESTYÉN 1904. 2: 61–62.; GALLAY 1962. 389–399.; LUKÁCS 1965. 1: 86–90.; DIENES 1978. 212.; PAULSON 1980/A 324.; MF 427.; BERZE NAGY 1957. 1: 528.; ZKINSZKY 1927. 100–109.; VARGA 1932. 1: 253–255.; GULYA 1959. 185.; NOVICKIJ 1973. 37.; LÁNG 1979. 213.; SSz 65.; KÓHALMI 1973. 366.; BÁN 1908/A 353.; SOLYMOSSY 1927/A 89–91.; ERDÓDI 1966. 219.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 142–147.; BEDE 1973. 65.; CSERNYECOV 1966. 440.
64. MÁBC 198.; LÁNG 1979. 180–181.; SSz 103, 192, 198.; BERZE NAGY 1957. 1: 527, 534–535, 583–593, 594–596, 621.; IPOLYI 1: 302–308, 321–327.; MÁBC 189–191.; KÉPES 1972. 462.; KÓHALMI 1973. 368.; BERZE NAGY 1961. 107.; SOLYMOSSY 1931. 113–132.; GRIBOVA 1980. 134–136, 139.; NOVICKIJ 1973. 41.; CSERNYECOV 1966. 436–437.; RUGYENKO 1980. 379–380.; DÖMÖTÖR 1981. 226.; HOPPÁL 1980. 25.
65. DÖMÖTÖR 1981. 36.; KANNISTO 1977. 203.; LÁNG 1974. 303–306.; LÁNG 1978. 343–344.; HONKO 1980. 196–197.; VASZILJEV 1977. 38.; IPOLYI 1: 220, 333.; TF 319.; NÉ 152.; GYÖRFFY 1959. 9.; LOORITS 1980. 175–176.
66. SZENDREY 1928. 12–13.; VNGy 1: CCXXXIV.; LÁSZLÓ 1944. 390.; PAIS 1975. 110.; IPOLYI 2: 245, 284–286, 292, 325.; LÁNG 1980. 345.; SZMIRNOV 1980/A 272.; KROHN 1908. 146, 158, 178.; BÁN 1908/A 360.; DÖMÖTÖR 1983. 58.; VOIGT 1982. 308.; LÁNG 1974. 32.; ÓK 1: 1, 70, 74.; IPOLYI 1: 233, 279–280.; NÉ 93, 161–168.; HH 178–179.; PAULSON 1980/A 318.; HONKO 1980. 196.; SZMIRNOV 1980/A 260.; LÁNG 1979. 232.; KÓHALMI 1973. 395.; KANDRA 1897. 263, 264, 439.; BÁN 1908/B 372.; SEBESTYÉN 1904. 1: 94, 113.; SZENDREY 1940. 353–354, 358.; SZENDREY 1942. 123.
67. IPOLYI 1: 270, 283.; IPOLYI 2: 44–50, 99, 133, 181–182, 286–296, 303, 326–329.; MÁBC 190–192.; VAMOS 1943. 34–37, 51, 68, 73, 86–87.; BERZE NAGY 1961. 40–44.; MOSINSZKAJA 1980. 62.; KARIAKAINEN 1980. 365–366.; SZMIRNOV 1980/C 304–315.; HONKO 1980. 203–205, 211.; BERZE NAGY 1957. 1: 561.; VASZILJEV 1977. 52.; HOPPÁL 1982. 29.; BÁN 1908/A 348, 352, 358–360, 371–390.; MUNKÁCSI 1896/A 228–229.; WLISLOCKI 1894. 320–326.; KALLÓS 1935. 237.; KALLÓS 1936. 179–196.; LÁNG 1974. 32, 336.; PAIS 1975. 28–29, 93–94.; ÓK 1: 1, 270–273.; KANDRA 1897. 222–228, 499.; DIÓSZEGI 1958. 96–433.; RÓHEIM 1925.

- 309–326.; NÉ 76, 161, 168, 186, 277–280. HH 139, 147–148.; SSz 22, 26–27.; LEHTISALO 1980. 405, 408–409.; CSERNYECOV 1980. 106–107.; MARKELOV 1980. 339–341.; MF 119.; ZELENYIN 1980. 92.; PAULSON 1980/A 321.; DIÓSZEGI 1973. 132.; SZMIRNOV 1980/B 287–288.; DÖMÖTÖR 1943. 139.; KÓHALMI 1973. 367, 378, 395.; SZMIRNOV 1980/A 258–261.; KOHN 1981. 16–17.; SEBESTYÉN 1904. 1: 95–97, 147.; KROHN 1908. 29–93, 161, 183, 201–203, 212, 235, 238, 257.; NOVICKIJ 1973. 32, 68.; TAGANYI 1918. 26–30.
68. KANDRA 1897. 78–79, 263–264, 444–454.; IPOLYI 2: 44, 49, 290–294, 305–308, 322, 347.; NÉ 284–287, 323.; NOVICKIJ 1973. 70–71.; MARKELOV 1980. 345.; PAULSON 1980/A 324–327.; SZMIRNOV 1980/C 313.; BAHRUSIN 1975. 61.; BÁLINT 1976. 321–322, 451, 455.; KÓHALMI 1973. 376.; SZMIRNOV 1980/A 284.; LÁSZLÓ 1944. 448.; SZENDREY 1940. 353.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 103, 110, 127, 135–137, 165–172, 335, 381, 394, 397–401, 788.; ŐK 1: 1, 268.; SZENDREY 1942. 125–131.; SRH 1: 101.; MAKKAJ-NAGY 1939. 12, 42, 61, 63, 71, 83–84, 98–100, 107–108, 119, 144.; FARAGÓ 1947. 112–118.; SEBESTYÉN 1904. 1: 100, 104–196, 337.; BERZE NAGY 1961. 140–141.; LEHTISALO 1980. 418.; IPOLYI 1: 285–287.; SZENDREY 1952. 358–370.; IMREH 1978. 232–237.; SALAMON 1979. 23–25.; FARAGÓ 1978. 220–231.; FETTICH 1958. 361–371.; FARAGÓ 1981. 138–159.; GOMBOS 1936. 394–395.; VIKÁR 1906. 102, 352–357.; GRIBOVA 1980. 139, 151.
69. LÁSZLÓ 1944. 172.; ŐK 1: 1, 262.; ZOLOTARJOV 1980. 30–35.; NÉ 7–9, 413.; MF 432, 447.; HONKO 1980, 207.; LÁNG 1979. 270–273.; SEBESTYÉN 1904. 147, 156.; BIBÓ 1935 37.; GÜLYA 1959. 183, 187.; VNGy 1: CC, CCCXXXIV, CCCXXXV.; IPOLYI 1: 115.; DIÓSZEGI 1973. 105.; DOMONKOS 1975. 26.; VNGy4: 2, 18.; VNGy2: 2, 0382.
70. PAIS 1975. 110, 250–255.; LÁSZLÓ 1944. 390–395, 448.; LEHTISALO 1980. 406.; ERDŐDI 1966. 219–220.; KARJALAINEN 1921. 2: 158–160.; DÖMÖTÖR 1983. 57–58.; KANDRA 1897. 341, 422.; RÓHEIM 1925. 166–167, 168–179.; IPOLYI 2: 121, 314.; HH 27–31, 55, 272, 290, 295.; BERZE NAGY 1961. 79, 129.; MARKELOV 1980. 343–344.; PAULSON 1980/A 315.; SSz 71, 174.; VNGy 1: CCVII, CCXII–CCXIV.; BERZE NAGY 1957. 2: 170.; SRH I: 322.; SRH II: 522.

2. Túlvilág és evilág

1. PÓCS 1983. 177–187.
2. MOLNÁR 1982.; DIENES 1974. 53.; MF 419.; HONKO 1980. 193– 196.; DIÓSZEGI 1973. 15.; BERZE NAGY 1932. 118–122.; DÖMÖTÖR 1981. 35–36.; LÁSZLÓ 1946. 12.; HUSZKA 1908. 170–181.; BERZE NAGY 1957. 1: 650.; LÁSZLÓ 1943. 120.
3. HONTI 1962/A 73–74.; LÁNG 1974. 193–194.; LÁSZLÓ 1944. 377.; ŐK 1: 1 227, 276–278.; KANDRA 1897. 110.; IPOLYI 2: 22, 77–78, 281–282.; NÉ 23, 67, 86.; LEHTISALO 1980. 404.; REUTERSKIÖLD 1980. 232.; DÖMÖTÖR 1981. 36.; VÁMOS 1943. 25.; DÖMÖTÖR 1961. 23.; BERZE NAGY 1961. 70–71, 103, 112, 131.; GRIBOVA 1980. 150.; MF 420, 434–436.; HONKO 1980. 192–193.; BERZE NAGY 1957. 2: 143.; PAULSON 1975. 283–288.; BIBÓ 1935. 20, 68.; LÁNG 1979. 285–288.; KÓHALMI 1973. 387, 379.; VNGy 1: CCLV–CCLVIII, CCLXII.; SOLYMOSSY 1929. 143–145.; HOPPÁL 1977. 267–268.; GÜLYA 1959. 124.; JAKUBOVICH–PAIS 1929. 25.
4. VÁMOS 1943. 183.; SSz 186.; KÓHALMI 1973. 397.; BERZE NAGY 1957. 2: 66, 68–71, 73, 143, stb.; LEHTISALO 1980. 404.; LÁNG 1979. 243.; BERZE NAGY 1961. 35–47, 102.; KARJALEINEN 1980. 368–369, 371–374.; VÁMOS 1943. 47, 64, 70, 123–124, 162–163, 183.; DIÓSZEGI 1973. 15–21.; LOORITS 1980. 163.
5. ŐK 1: 1, 228, 276–277.; DIENES 1974. 49.; KANDRA 1987. 27, 433.; DIÓSZEGI 1958. 270–293.; BERZE NAGY 1961. 54, 57, 63–67, 124–131.; LOORITS 1980. 171–172.; HONKO 1980. 192.; ERDŐDI 1970. 17.; LÁSZLÓ 1943. 120–127.; BERZE NAGY 1957. 2: 68–71.; DÖMÖTÖR 1981. 195.
6. PAIS 1975. 300.; ŐK 1: 1, 145, 276.; LÁSZLÓ 1944. 379, 249–253, 448.; KANDRA 1897. 433.; IPOLYI 2: 112–114, 131.; NÉ 173, 182.; HH 57.; DIÓSZEGI 1973. 21.; HUSZKA 1908. 157–158, 181.; HOPPÁL 1977. 280.; VARGA 1932. 1: 117.
7. VÁMOS 1943 45–64.; MF 215, 429.; IPOLYI 1: 217, 303–305.; KARJALAINEN 1980. 368–369.; LOORITS 1980. 164–165.; BERZE NAGY 1961. 35–47.
8. NAGY 1978. 39, 232.; ŐK 1: 1, 110, 153, 228, 242, 276–277.; DIÓSZEGI 1958. 270–293, 149–168.; IPOLYI 1: 333–334.; IPOLYI 2: 78.; DÖMÖTÖR

1981. 36, 194–195, 214.; ERDŐDI 1935. 199–200, 204–205.; KANDRA 1897. 455.; VÁMOS 1943. 22–29, 44–50, 57–63, 79–80, 110–114.; HOPPÁL 1980. 21.; HONKO 1980. 192–196.; SSz 186. 134.; KÓHALMI 1973. 367.; BERZE NAGY 1957. 2: 26, 30, 48, 66, 67, 143–144, 73, 118, 255, 365.; SOLYMOSSY 1922. 38–43.; NÉ 173, 182.; HH 57.; DIÓSZEGI 1973. 21.; HUSZKA 1908. 157–181.; SOLYMOSSY 1929. 150.; FETTICH 1958. 361–362.; HARVA 1938. 69–85.; SZÜCS 1945. 23–26.; VARGA 1932. 1: 117.; PAULSON 1975. 286–293.; KAPOSVÁRI-SZABÓ 1956. 171–173, 240.; SZÜCS 1952. 160–166.; LEHTISALO 1980. 402–403.; BERZE NAGY 1961. 102, 232–242, 402–403, 511, 516.; LÁSZLÓ 1946. 3–24.; LOORITS 1980. 173.; LÁNG 1979. 243.; HOPPÁL 1977. 267–269, 280.
9. VÁMOS 1943. 21–22, 34–37, 78, 123–124.; BERZE NAGY 1957. 2: 365.; SRH 1: 260.; NYET 12: 375–380.; HOPPÁL 1982. 28.; BERZE NAGY 1961. 40, 57.; KALLÓS 1935–1942. elszórtan.; DÖMÖTÖR 1974. 192.; SRH II: 387–388, 394–395.;
10. IPOLYI 2: 282, 94, 208–209.; LÁSZLÓ 1944. 444.; DIENES 1974. 49.; KANDRA 1897. 172, 312, 507–508.; NAGY 1978. 232.; DIÓSZEGI 1958. 122–148.; RÓHELM 1925. 7–40.; MÁBC 198.; DÖMÖTÖR 1981. 33–34, 114.; NOVICKIJ 1973. 132.; MF 276, 427, 431–432.; DIÓSZEGI 1973. 11–15, 48, 51–60, 87–95.; KÓHALMI 1973. 364.; BERZE NAGY 1957. 1: 489–491.; KROHN 1908. 124–200.; BÁN 1908/A 320–338.; SEBESTYÉN 1904. 1: 98.; BERZE NAGY 1957. 2: 90, 148, 379.; FALVY 1961. 87.; RÓHELM 1954. 8–15, 28, 49–51.; VIKÁR 1906. 245–251.; VIKÁR 1899. 102.; VNGy 2: 2, 0343–0373.; ALFÖLDI 1932. 212–213.; HOPPÁL 1977. 278–280.
11. ÓK 1: 1, 280–281.; IPOLYI 2: 282.; DIENES 1974. 50.; DIÓSZEGI 1958. 17–121.; DIÓSZEGI 1973. 15, 29–51, 93.; KROHN 1908. 127–128, 163, 167, 171, 182, 184.; HOPPÁL 1977. 278.; PAIS 1975. 188.; BERZE NAGY 1957. 1: 255, 264, 361, 364, 389–398, 543, 545.; BERZE NAGY 1957. 2: 35, 128, 142, 186, 48, 80, 83, 138, 183, 309.; KANDRA 1897. 146, 171–172.; NAGY 1978. 259.; HONTI 1962/A 13.; BERZE NAGY 1961. 156.; MF 277.; LÁNG 1979. 399–400.; DIÓSZEGI 1962. 42–43.; KROHN 1908. 147–148, 161.; LÁSZLÓ 1944. 111, 379, 456, 479, 484.; LÁNG 1974. 154.; NÉ 67.; ZELENYN 1980. 93.; VNGy 2: 2, 0356, 0367, 0378.; DIENES 1978. 224–230.; VÁMOS 1943. 69.; DIÓSZEGI 1973. 129.; LÁNG 1979. 257–259.; SSz 31–32, 264, 265.; KÓHALMI 1973. 365, 364.

12. ÓK 1: 1, 281.; DIENES 1974. 50.; DIÓSZEGI 1958. 149–168, 270–341.; BERZE NAGY 1961. 126–127.; DIÓSZEGI 1973. 26, 28, 60–68, 7–108.; SOLYMOSSY 1929. 142, 148–150.; HOPPÁL 1977. 279–280.; DIÓSZEGI 1954. 35.; IPOLYI 2: 295, 299.; DIENES 1978. 204.; PAIS 1975. 109–116, 23, 276.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 112–113, 164.; VNGy 1: CLXXXII–CLXXXIV, CCXX.; KANDRA 1897. 120, 305.; MÁBC 186, 188, 198.; TURI 1980. 223.; DÖMÖTÖR 1981. 60.; ZOLOTARJOV 1980. 37.; NOVICKIJ 1973. 45, 63–64.; MF 431–432.; KARJALAINEN 1980. 362.; BÁN 1908/A 327, 335.; KROHN 1908. 128, 135, 140, 165, 170, 172–177, 185–186.; GÜLYA 1959. 16.; VNGy 2: 2, 0376–0378.
13. LÁSZLÓ 1944. 91.; DIENES 1974. 50.; KANDRA 1897. 147–148, 303, 312.; DIÓSZEGI 1958. 171–226.; MÁBC 188, 197.; NÉ 71, 86.; TURI 1980. 223.; VÁMOS 1943. 61, 79.; REÜTERSKIÖLD 1980. 231–232.; HOPPÁL 1980. 22.; SEBESTYÉN 1904. 1: 146.; GALLAY 1962. 393.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 109, 164, 166.; IPOLYI 1: 250, 303, 316–319.; IPOLYI 2: 12–15, 175.; BONFINI 1959. 68.; ÓK 1: 1, 281.; PAIS 1975. 96–97.; NAGY 1978. 43.; KÓHALMI 1973. 364.; BERZE NAGY 1957. 1: 253–254, 321, 353, 369, 371, 381, 390.; ZOLOTARJOV 1980. 37.; DIÓSZEGI 1973. 18, 69–79.; BERZE NAGY 1957. 2: 7, 32, 36, 39, 58, 61, 63, 64, 66, 68, 75–77, 79, 85–86, 88, 92, 103, 120–127, 130–131, 139, 143, 183, 184, 186, 260, 262.; RUGYENKO 1980. 392.; DÖMÖTÖR 1981. 75.; LÁNG 1979. 208–209, 379.; KROHN 1908. 130–131, 135, 139–140, 163, 169–173, 176.; VNGy 2: 2, 0373–0375.
14. PAIS 1975. 73–100, 109–142.; ÓK 1: 1, 134, 243.; NÉ 71, 415.; HONTI 1962/A 13, 175–176.; LEHTISALO 1980. 421.; BERZE NAGY 1957. 1: 339, 351, 370–371, 376, 390, 392, 424, 568.; SEBESTYÉN 1904. 1: 109.; BERZE NAGY 1957. 2: 94, 96, 124, 142.; KARJALAINEN 1980. 363.; DIENES 1974. 50.; KROHN 1908. 125, 130, 131, 139, 163, 173, 176.; KANDRA 1897. 341.; DÖMÖTÖR 1981. 179.; MOSINSZKAJA 1980. 72.; DIÓSZEGI 1973. 19, 74, 95–97.; VIKÁR 1906. 101.; IPOLYI 2: 198, 206, 209–210.; DIENES 1978. 215.; DÖMÖTÖR 1983. 58.; VIKÁR 1899. 97.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 133.; HOPPÁL 1977. 280.; DÖMÖTÖR 1961. 22.; LÁNG 1979. 405.
15. DIENES 1974. 50.; DIÓSZEGI 1958. 227–269.; MÁBC 198.; VÁMOS 1943. 159.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 134.; BERZE NAGY 1914. 342–343.; DIÓSZEGI 1973. 58, 79–87, 97.; SSz 31.; KÓHALMI 1973. 390.; BERZE NAGY 1957. 1: 359, 534, 537, 553, 556–557.; KROHN 1908. 130,

- 135, 139, 152.; HOPPÁL 1977. 280.; VNGy 2: 2, 0373, 0409.; 1. még a „Szellemek az állatokban” című részt.
16. BÁLINT 1976. 457.; PAIS 1975. 111.; NAGY 1978. 259.; MF 432.; DIÓSZEGI 1973. 99–100, 104.; DOMONKOS 1975. 25.; KROHN 1908. 131, 135–138, 193.; BÁN 1908/A 305, 358.; SEBESTYÉN 1904. 1: 110.
17. PAIS 1975. 97, 110–111, 250–255.; MÁBC 188, 196.; LEHTISALO 1980. 403, 405, 413–415.; MF 276–277, 427, 431–432.; MARKELOV 1980. 345.; DIÓSZEGI 1973. 28, 75, 101, 105.; KROHN 1908. 126–127, 132–139, 141, 153–156.; VNGy 2: 2, 0364, 0406–0408.; ÓK 1: 1, 242, 281, 269.; KANDRA 1897. 119, 303.; NÉ 84.; DÖMÖTÖR 1981. 50, 60.; NOVICKIJ 1973. 63.; HOPPÁL 1977. 279.; LÁNG 1974. 220, 223.; TURI 1980. 222.; LEHMANN 1900. 1: 31, 2: 269.; IPOLYI 1: 115.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 146.; VNGy 2: 2, 0351.
18. ÓK 1: 1, 272–273, 281.; NAGY 1978. 73–74, 100.; IPOLYI 1: 247, 270, 330–335.; MÁBC 188, 196.; BERZE NAGY 1934. 35–42.; LÁNG 1974. 224–225.; KANDRA 1897. 189–190, 216, 311, 326, 393, 494.; BÁLINT 1976. 455.; RÓHEIM 1920. 141–143.; NÉ 176, 248.; HH 7, 29–30, 160, 246.; DÖMÖTÖR 1981. 59, 148.; ZELENYIN 1980. 90, 95.; KARJALAINEN 1980. 372, 375.; DIÓSZEGI 1973. 106.; SZMIRNOV 1980/B 287.; LÁNG 1979. 261–267, 350–358, 414–423.; SSz 143–144.; BERZE NAGY 1957. 1: 445, 581, 612.; BÁN 1908/A 327, 359.; SZENDREY 1940.; 358–359.; HOPPÁL 1977. 279.; BERZE NAGY 1957. 2: 67, 204–205, 224, 233–236.; SEBESTYÉN 1904. 1: 109.; RÓHEIM 1925. 41–82.; MF 276, 424–431.; DIENES 1974. 53.; VNGy 2: 2, 0350, 0356.; PAASONEN 1907. 335–336.; GÜLYA 1960. 157.; LÁSZLÓ 1944. 389–390, 449.; PAULSON 1980/A 330.; HELLER 1912. 326–329, 334–342.; MUNKÁCSI 1896. 320.; IPOLYI 2: 17, 152, 194–198, 210, 213, 299, 350.; KROHN 1908. 127, 133, 138, 141, 149, 173, 190, 196.; DIENES 1978. 215.; LEHTISALO 1980. 403.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 133.; TURI 1980. 222.; VAMOS 1943. 71.; PAIS 1975. 88, 94, 96–102.; BÁN 1908/B 369–371.; TÁRKÁNY–SZÜCS 1981. 223–224.
19. DIÓSZEGI 1958. 396–433.; KROHN 1908. 126, 146, 201–258.; SEBESTYÉN 1904. 1: 99, 109, 118–122, 333–336.; DIÓSZEGI 1973. 71, 123, 133.; JANKÓ 1892. 199.; SOLYMOSY 1942. 170.; LÁSZLÓ 1944. 379, 440, 449.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 178, 228, 740, 789.; SZMIRNOV 1980/A 258, 267.; ZELENYIN 1980. 89.; SSz 134.; LÁNG 1974. 32, 220.; RÓHEIM 1925. 41–

- 82.; RÓHEIM 1920. 284–288.; HH 313, 316, 342–347.; DÖMÖTÖR 1981. 43, 45, 49, 143–152, 161, 180–181.; BERZE NAGY 1961. 164.; MF 427–428, 244–245, 277, 433.; BÀN 1908/A 325–326, 334–362.; VNGy 2: 2, 0409–0416.; IPOLYI 1: 275, 292.; BERZE NAGY 1957. 1: 487, 489, 512, 519, 607, 617.; KANDRA 1897. 120, 188, 244, 295, 303, 310, 354, 503, 520.; PAIS 1975. 33, 98, 124, 212, 252, 269–270, 289.; NAGY 1978. 43.; LUKÁCS 1965. 1: 381–383.; TURI 1980. 226.; IPOLYI 2: 152–153, 157, 165, 175, 177, 212.; NÉ 291.; REUTERSKIÖLD 1980. 244.; HO 1: 301–302.; PAASONEN 1907.335–336.; BÁLINT 1977. 270.; CFH 1290.; ŐK 1: 1, 279.; BÁLINT 1976. 268.; BÀN 1908/B 371.
20. LÁSZLÓ 1944. 383.; ŐK 1: 1, 74, 92, 106, 144, 152.; PAIS 1975. 110.; IPOLYI 1: 314–317.; REUTERSKIÖLD 1980. 245.; DÖMÖTÖR 1981. 35.; NOVICKIJ 1973. 63–68.; MF 419.; KARIJALAINEN 1980. 362.; SZMIRNOV 1980/C 304, 309–310.; KROHN 1908. 134, 139–146, 179, 201–258.; SEBESTYÉN 1904. 1: 97, 113–115.; SEBESTYÉN 1904. 2: 104.; MUNKÁCSI 1896. 297–323.; HOPPÁL 1977. 279–280.; GÜLYA 1959.179.; GÜLYA 1960. 157.; DÖMÖTÖR 1983. 58.; NAGY 1978. 314.; LEHTISALO 1980. 406, 409, 417.; VNGy 2: 2, 0356, 0445–0451.; IPOLYI 2: 178.; MÁBC 192.; BÀN 1908/B 371.; NÉ 84, 277–280.; RÓHEIM 1954.49–51.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 146.; BERZE NAGY 1961. 127.; BERZE NAGY 1957. 2: 96.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 738.; DIÓSZEGI 1958.396–433.; SZMIRNOV 1980/A 271.; H 29–30.; BERZE NAGY 1929. 155–158.; SSz 286–290.; KÓHALMI 1973. 378.; PAULSON 1975. 290.; VNGy 1: cccch.
21. ŐK 1: 1, 280–281.; MF 427.; KÓHALMI 1973. 364, 367.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 146.
22. PAIS 1975. 28–29, 93–94.; ŐK 1: 1, 270–273.; DÖMÖTÖR 1981. 118, 200–201.; DIÓSZEGI 1973. 89.; SSz 41.; KÓHALMI 1973. 378.; BÁLINT 1976. 297, 299, 377.; RÓHEIM 1925. 41–45.; MÁBC 196.; NÉ 67.; HH 160–162.; DÖMÖTÖR 1981. 199.; HONKO 1980. 201–203.; MARKELOV 1980. 334.; SZMIRNOV 1980/A 265–266, 271.; GÜLYA 1959. 181.; BERZE NAGY 1957. 1: 318, 334, 480.; GÜLYA 1960. 21.; BERZE NAGY 1957. 2: 30.; MUNKÁCSI 1887. 26, 30.
23. PAIS 1975. 88, 93–94, 99, 105.; IPOLYI 2: 192, 204–209.; MÁBC 198.; TURI 1980. 223–224.; DÖMÖTÖR 1981. 60, 75–77, 114–118, 199.; NOVICKIJ 1973. 82.; HOPPÁL 1977. 280.; BERZE NAGY 1957. 2: 75, 96,

- 143, 186, 230–231.; SOLYMOSSY 1922. 32–38.; GÜLYA 1960. 157.; KANDRA 1897. 188–189, 460, 508, 518.; NAGY 1978. 40, 75–78, 232.; DIÓSZEGI 1958. 342–395.; SOLYMOSSY 1929. 143.; LÁSZLÓ 1944. 386.; ÓK 1: 1, 102, 110, 279–280.; DIÓSZEGI 1973. 12, 108–122.; MF 216, 276.; BERZE NAGY 1957. 1: 265, 394, 405, 407, 411, 465.; KROHN 1908. 168.; LEHTISALO 1980. 406–407.; REUTERSKIÖLD 1980. 236.; BÁN 1908/A 331., NÉ 238.; VIKÁR 1906. 155–166.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 134.; VNGy 2: 2, 079.; RÓHEIM 1915. 299–301.; MUNKÁCSI 1887. 65.; HORVÁTH 1979. 32.; SEBESTYÉN 1904. 2: 330–331.; BERZE NAGY 1927. 148–152, 160–164.; SOLYMOSSY 1942. 167–168.; FETICH 1958. 353.
24. PAIS 1975. 93.; IPOLYI 2: 209.; HAAN 1870. 225.; DIÓSZEGI 1973. 112.; TÁRKÁNYSZÚCS 1981. 794.
25. LÁSZLÓ 1944. 386, 448.; PAIS 1975. 94.; IPOLYI 2: 114, 166, 184–186, 195–196.; BERZE NAGY 1957. 1: 251–260, 405, 407, 567.; DIENES 1978. 206, 224.; NÉ 238.; LÁNG 1979. 202, 211.; TURI 1980. 214–215.; LÁNG 1974. 224–225, 331–333.; KANDRA 1897. 174, 188, 304, 460, 508, 518.; LEHTISALO 1980. 404–409.; SZMIRNOV 1980/A 271.; KROHN 1908. 69, 146, 148, 167, 235.; HH 74, 159, 174, 246, 363.; DÖMÖTÖR 1981. 110, 153–159.; BERZE NAGY 1957. 2: 43, 46, 48–49, 67, 130, 402.; HONTI 1962/A 162.; KARJALAINEN 1980. 375.; VNGy 1: CCCXCIX.; DIENES 1974. 53.; DIÓSZEGI 1973. 21–22, 28, 106, 114–115.; PAULSON 1980/B 429.; SSz 71.; BÁN 1908/A 325.; IPOLYI 1, 115.; NAGY 1978. 34.; REUTERSKIÖLD 1980. 237.; DIÓSZEGI 1958. 290–293.
26. DÖMÖTÖR 1981. 35, 75, 107.; DIÓSZEGI 1973. 23–28.; ÓK 1: 1, 280.; BERZE NAGY 1957. 1: 253, 259, 415, 505.; CSERNYECOV 1980. 123, 126–127.; DÖMÖTÖR 1961. 23.; BERZE NAGY 1961. 104–104, 144, 192.; BERZE NAGY 1929. 153–155.; MF 216.; SSz 15, 141, 310.; VAMOS 1943. 92–93.; SOLYMOSSY 1931. 113–132.; BÁLINT 1975. 31–32.; IPOLYI 1: 302–308.; LÁNG 1978. 344–345.; KARJALAINEN 1980. 371.; ALFÖLDI 1932. 212–213.; GÜLYA 1960. 9.; MOSINSZKAJA 1980. 61.; ZELENIN 1980. 92.; GRIBOVA 1980. 140–147.; VNGy 2: , 0250, 0356.; RÓHEIM 1920. 285–288.
27. DIENES 1978. 211.; LÁNG 1974. 115.; NÉ 89, 173, 182.; HH 57.; VASZILJEV 1977. 40.

28. BERZE NAGY 1957. 1: 227, 242–243.; IPOLYI 1: 303.; SOLYMOSSY 1931. 123–126.
29. BERZE NAGY 1957. 1: 284, 375, 473.; IPOLYI 1: 278, 304, 307.; KARJALAINEN 1980. 371–377.; VNGy 2: 2, 0217.; BERZE NAGY 1961. 172.
30. BERZE NAGY 1961. 192, 245.; KARJALAINEN 1980. 371–372.; BERZE NAGY 1957. 2: 279.; IPOLYI 1: 303, 307–308.; IPOLYI 2: 11–12, 208, 211.; VNGy 1: CCI.; SOLYMOSSY 1931. 123–126, 132.; NAGY 1974. 126–130.; RÓHEIM 1925. 99.
31. KARJALAINEN 1980. 371–377.; BERZE NAGY 1957. 1: 473, 640.; HORVÁTH 1979. 43.; IPOLYI 1: 304., VNGy 2: 2, 0217.
32. SOLYMOSSY 1931. 123–126, 132.; NAGY 1974. 126–130.; RÓHEIM 1925. 99.; IPOLYI 1: 302, 307
33. DÖMÖTÖR 1981. 75.; BERZE NAGY 1957. 1: 255.; SSz 103.
34. LÁNG 1974. 161.; KANDRA 1897. 78, 87, 181, 189, 424, 485.; BONGARD-LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 137.; IPOLYI 2: 73, 115, 179, 299.; TURI 1980. 222.; BERZE NAGY 1961. 107.; KARJALAINEN 1980. 357.; BERZE NAGY 1957. 1: 242–243, 310.; KROHN 1908. 180.; BERZE NAGY 1957. 2: 30, 136, 163–166, 250.; DÖMÖTÖR 1981. 193.; SZMIRNOV 1980/B 275.; HONKO 1980. 200–203, 189.; PAIS 1975. 88, 95.; VNGy 2: 2, 0379.; DIÓSZEGI 1973. 109.; BÁN 1908/A 325.; LÁSZLÓ 1944. 381.; BÁLINT 1976. 270–277.; HH 104, 246.; SZMIRNOV 1980/A 270.; IPOLYI 1: 267–268.; HONTI 1962/A 172. DIENES 1978. 212–213.; SZENDREY 1940. 356–357.; ALFÖLDI 1932. 205, 212–215.; KISPÁL 1938. 234–235.
35. KANDRA 1897. 428.; VAMOS 1943. 142–146.; BERZE NAGY 1957. 2: 57, 93, 144, 188, 270.; BÁLINT 1977. 128.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 132.; TAGÁNYI 1918. 33–37.; HONKO 1980. 197.; LÁNG 1979. 345.; PAIS 1975. 94.; IPOLYI 1: 274, 277–278.; DIÓSZEGI 1973. 107.; BERZE NAGY 1957. 1: 242, 311, 370–371.; LUBY 1927. 206.; VNGy 2: 2, 0381.; LÁSZLÓ 1944. 381, 487–488.; IPOLYI 2: 87.; SEBESTYÉN 1904. 1: 94.; PAULSON 1980/B 427–429.; VNGy 1: CCIX, CCL–CCLII.; NOVICKIJ 1973. 92.; BERZE NAGY 1961. 183.; BERZE NAGY 1932. 112–118.
36. VAMOS 1943. 53, 59, 71, 139, 142–150, 159–161.; TAGÁNYI 1918. 33–37.; BÁLINT 1977. 128.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 120, 132, 182, 270, 326.; HONKO 1980. 197.; LÁNG 1979. 334–350.; PAIS 1975. 94, 279–280.;

- IPOLYI 1: 304, 265–275, 311, 278.; DIÓSZEGI 1973. 107.; LEHTISALO 1980. 418–419.; IPOLYI 2: 270, 308.; BERZE NAGY 1957. 1: 242, 311, 370–371.; LUBY 1927. 206.; VNGy 2: 2, 0381.; KARJALAINEN 1980. 357–363.; SZMIRNOV 1980/c 306, 310, 312–313.; BERZE NAGY 1957. 2: 57, 93, 144.; VNGy 1: CXCv, CCIV, CCL–CCLII.; SZMIRNOV 1980/b 288.; LÁSZLÓ 1944. 381.; ÓK 1: 1, 269, 271.; KANDRA 1897. 500.; TURI 1980. 224.; DÖMÖTÖR 1981. 36–37.; SZMIRNOV 1980/A 261, 270.; KÓHALMI 1973. 367, 389.; KROHN 1908. 55, 168, 205–206.; BÁN 1908/A 339–340, 352, 361.; SEBESTYÉN 1904. 1: 93–94.; HOPPÁL 1977. 274.; MARKELOV 1980. 347.; NOVICKIJ 1973. 38.; BÁLINT 1976. 277.; CSERNYECOV 1980. 108.; MF 420.; DÖMÖTÖR 1974. 164–166.; HOPPÁL 1980. 23.
37. IPOLYI 1: 248, 303.; LEHTISALO 1980. 408.; DÖMÖTÖR 1981. 188–192.; VAMOS 1943. 111–114.; BERZE NAGY 1957. 1: 387, 499, 547, 554, 593.; HOPPÁL 1980. 25.; HORVÁTH 1979. 40.; ERDÓDI 1970. 28, 42.; BERZE NAGY 1961. 172.; LÁNG 1979. 154.; BERZE NAGY 1957. 2: 20, 34., VARGA 1932. 119.; KATONA 1982. 331–332.; LOORITS 1980. 166.; DIÓSZEGI 1973. 89.; KANDRA 1897. 71–75, 104, 376–388, 424, 433.; NÉ 23, 33.; HH 242, 260.; MF 278.; MUNKÁCSI 1887. 31.; MNGy 14: 205–207.; HOPPÁL 1977. 270.; LÁSZLÓ 1944. 488.; IPOLYI 2: 11–17, 22–23, 87, 94.; ERDÓDI 1970. 6–79, 145.
38. VNGy 1: CCXCI.; ZOLOTARJOV 1980. 44.; BIBÓ 1935. 13.; ALFÖLDI 1933. 32.
39. SSz 26–27, 151, 147, 317.; SZMIRNOV 1980/b 273–274, 282.; KANDRA 1897. 131, 137, 147, 493–494.; BERZE NAGY 1961. 68, 117, 180.; DÖMÖTÖR 1981. 106.; TURI 1980. 217–218.
40. VAMOS 1943. 51, 158.; ZOLOTARJOV 1980. 46–47.; REUTERSKIÖLD 1980. 245.; LEHTISALO 1980. 409.; VNGy 2: 2, 0447, 0450–0451.; VNGy 1: CCXXVI.; TURI 1980. 223.; SZMIRNOV 1980/b 287.; KANDRA 1897. 275.; BÁN 1908/A 354–357.; MUNKÁCSI 1896. 307.; CFH 2181–2182.; MAKKAJ–MEZEI 1960. 114–115.; GALLAY 1962. 389–393, 399.; KRISTÓ–MAKK 1981. 106.; BÁLINT 1976. 450.; DÖMÖTÖR 1981. 133.; DÖMÖTÖR 1974. 74.
41. ZELENYIN 1980. 92.; TURI 1980. 227–228.; LEHTISALO 1980. 406–407.; SSz 26–27, 147.; BERZE NAGY 1957. 367, 484.; BERZE NAGY 1961. 98, 147.; KANDRA 1897. 139, 187, 138–139.; SZEGFÜ 1974.

42. SSz 20, 24, 26.; GALLAY 1962. 393.; KÓHALMI 1973. 364.; IPOLYI 1: 330.; KANDRA 1897. 112, 361–362, 389, 500.; SZMIRNOV 1980/c 295, 304.; REUTERSKIÖLD 1980. 237.; SZMIRNOV 1980/A 253.; NOVICKIJ 1973. 45.; BERZE NAGY 1961. 133.; VAMOS 1943. 53, 132, 45–47.; GYÖRFFY 1977. 243.; SRH I: 106, 291, 322, 332.; vö. még a „Szellemek a növényekben” c. részzel!

3. Szellem – lélek

1. LÁNG 1974. 110–111.; IPOLYI 1: 243, 294–312.; MF 419.; KANDRA 1897. 259.; NÉ 40–41, 50, 67, 142, 176, 342.; BERZE NAGY 1957. 1: 487–488.; VNGy 1: CLXXXI.; NOVICKIJ 1973. 23, 35, 44.; KROHN 1908. 202, 204, 208.; BÁN 1908/A 360.; MUNKÁCSI 1896/A 222.; BÁN 1908/B 366.; VNGy 2: 2, 0454–0456.; DIÓSZEGI 1973. 16, 90.; CSERNYECOV 1980. 109–110.; LEHTISALO 1980. 409–412.; FCD 2: 149.
2. KANDRA 1897. 436–438.; NAGY 1978. 33.; IPOLYI 1: 139, 314.; NOVICKIJ 1973. 23.; VNGy 2: 1, 0667.; VNGy 1: CLXXX–CLXXXI.; DONNER 1933. 82–90.; IPOLYI 2: 83.; NÉ 50.; SSz 143.; LÁSZLÓ 1944. 439.; ERDÉLYI 1976. 37–39.; BERZE NAGY 1957. 1: 327.
3. DIÓSZEGI 1973. 72.; HH 73–74.; MF 426.; KANDRA 1897. 316, 436–442.; IPOLYI 1: 161.; IPOLYI 2: 244–247, 227.; SEBESTYÉN 1904. 1: 100.; IVANOV 1976. 308.; 324.
4. LÁSZLÓ 1944. 445.; KANDRA 1897. 194, 290, 341–342.; NÉ 176.; HH 7, 39.; DÖMÖTÖR 1981. 179–180.; ZELENYIN 1980. 100.; KARJALAINEN 1980. 372.; BERZE NAGY 1929. 158–159.; VIKÁR 1899. 97.
5. MOSINSZKAJA 1980. 62–63.; MÁBC 187.; HOPPÁL 1980. 19.; ZELENYIN 96.; NOVICKIJ 1973. 67–68.; KROHN 1908. 139–146, 202, 235.; BÁN 1908/A 291, 319.; VNGy 1: CLXXXI.; SZMIRNOV 1980/B 288–290.; BERZE NAGY 1961. 48, 219.; KARJALAINEN 1980. 367.; KANDRA 1897. 427, 438.; NÉ 188, 247.; PAULSON 1980/A 321.; SZMIRNOV 1980/c 309.; VNGy 2: 2, 0451–0454.; SSz 1973.; 31–32, 308, 310.; IPOLYI 2: 133, 315.; VAMOS 1943. 170.; KARJALAINEN 1980. 361–362.; BERZE NAGY 1957. 1: 274–275.; SZMIRNOV 1980/A 257.
6. KANDRA 1897. 180, 194, 441–442, 520.; IPOLYI 2: 240, 295–296, 309.; VAMOS 1943. 170, 180–181.; SSz 79.; KÓHALMI 1973. 394, 367–368.; BERZE NAGY 1957. 1: 253, 265, 274–275, 394.; SEBESTYÉN 1904. 2: 21–25.; TAGÁNYI 1918. 47–49.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 497.; SZABÓ 1869. 39–

- 40.; DIÓSZEGI 1958. 164–166.; LÁSZLÓ 1944. 203, 491.; IPOLYI 1: 139.; NÉ 67.; VNGy 1: CLXXXI.; LÁNG 1974. 220.; DOMONKOS 1975. 35.; BERZE NAGY 1957. 2: 43, 51, 310, 179, 202, 242, 259, 269, 106, 109.
7. BONFINI 5: 4, 64–68.; NL 5: 17.; WLISLOCKI 1894. 324.; HUSZKA 1908. 158.
 8. DIÓSZEGI 1973. 28, 67–68.; SSz 31.; KANDRA 1897. 181, 505.; KROHN 1908. 214–216, 233, 238, 250–252.; BÁN 1908/A 306, 341–345, 354–357.; SEBESTYÉN 1904. 1: 96.; GÜLYA 1960. 156.; LÁNG 1979. 252.; VNGy 1: CLXXXIX, CCLXXVII.; IPOLYI 1: 115.; LÁNG 1974. 224–225.; IPOLYI 2: 195, 295.; KARJALAINEN 1980. 375.
 9. BERZE NAGY 1961. 69.; KANDRA 1897. 357, 509.; NÉ 247, 321–322, 399.; TURI 1980. 217.; BERZE NAGY 1957. 1: 616.; IPOLYI 1: 243.; BÁN 1908/A 343–345.; VNGy 1: CLXXXIX.; LÁSZLÓ 1944. 481.; HH 115, 172.; TAGÁNYI 1918. 38–39.; BERZE NAGY 1957. 2: 31–35, 37–39, 51, 310.; IPOLYI 2: 245.
 10. HH 74, 246.; VNGy 1: CLXXXIX, CCXVII.; KANDRA 1897. 194, 509.; BÁLINT 1976. 450.; TURI 1980. 223.; SZMIRNOV 1980/B 290.; KROHN 1908. 233.; BÁN 1908/A 352–353.; SRH I: 287.
 11. LÁSZLÓ 1994. 478.; VAMOS 1943. 144–145.; BERZE NAGY 1957. 1: 252.
 12. ZELENYIN 1980. 89.; KON 1981. 16.; DIÓSZEGI 1973. 22.; BERZE NAGY 1957. 1: 263–264, 267–268, 274–276, 278, 578–580, 584.; BERZE NAGY 1957. 2: 30, 173, 422.; DÖMÖTÖR 1943. 139.
 13. LEHTISALO 1980. 408.; KROHN 1908. 47.; HONKO 1980. 207.; VNGy 1: CXCV.; IPOLYI 1: 191, 286.; BÁLINT 1976. 267.
 14. LÁSZLÓ 1944. 379, 249–253.; PAULSON 1980/A 324–325.; BERZE NAGY 1957. 1: 640.; VASZILJEV 1977. 33.; KON 1981. 16.; VNGy 1: CCX.; HH 290, 37.; BERZE NAGY 1957. 2: 259, 267.
 15. NOVICKIJ 1973. 37–38.; HH 83.; DÖMÖTÖR 1981. 196, 200.; REUTERSKIÖLD 1980. 238.
 16. LÁSZLÓ 1944. 89, 255–256, 379, 377.; BÁLINT 1976. 267, 292.; NÉ 321.; HH 37, 83.; ZELENYIN 1980. 89.; DIÓSZEGI 1973. 22.; SSz 173.; KON 1981. 14, 16.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 120, 124, 126.; VNGy 1: CCVII.; IPOLYI 1: 234.; BERZE NAGY 1957. 46–47, 193, 255, 271.; REUTERSKIÖLD 1980. 238.; NOVICKIJ 1973. 37.; KANDRA 1897. 292–293,

- 444, 521.; DÖMÖTÖR 1981. 196.; BERZE NAGY 1957. 1: 639.; KÓHALMI 1973. 385.
17. LEHTISALO 1980. 420.; REUTERSKIÖLD 1980. 238–239.; ROMBANGYAJEVA 1975. 299–303.; VNGy 1: CXCV, CCLXVII–CCLXX, CCLXVIII.; MUNKÁCSI 1887. 18.; KON 1981. 12.; DRH 1: 38.; DÖMÖTÖR 1981. 166, 200.
 18. SZENDREY 1928. 26.; GRIBOVA 1980. 151.; KANDRA 1897. 222–228, 422, 433, 451, 500.; IPOLYI 1: 270.; IPOLYI 2: 300–303, 308, 314.; KROHN 1908. 47.; LÁSZLÓ 379, 448.; DÖMÖTÖR 1981. 26.; LOORITS 1980. 177.; NOVICKIJ 1973. 84.; PAULSON 1980/A 324.; CSERNYECOV 1966. 440.; VNGy 1: CCVII.; KON 1981. 16.; LEHTISALO 1980. 420.
 19. BÁLINT 1976. 265.; BERZE NAGY 1961. 232–236.; SZMIRNOV 1980/A 264.; SOLYMOSSY 1922. 33.; NL 5: 17.
 20. BERZE NAGY 1932. 117.; IPOLYI 2: 81–83.; BERZE NAGY 1961. 177, 215, 237–242.; SOLYMOSSY 1922. 32–38.; BERZE NAGY 1957. 2: 26, 30, 41, 48, 86–89, 95–96, 137, 143 stb.; KANDRA 1897. 137.; BERZE NAGY 1957. 1: 402–403, 511.; BONGARD–LEVIN–GRANTOVSKIJ 1981. 60–62.; PAULSON 1975. 291.; VÁMOS 1943. 26, 44, 79–80.; NAGY 1974. 46.; NL 5: 269.

4. A theokrácia

1. MORAVCSIK 1950. 170–179.; MEH 89, 118–119.; CFH 1420–1421, 2039.
2. SRH 1: 145.; MORAVCSIK 1950. 170–175, 56–57.
3. MORAVCSIK 1950. 170–179.; SRH 1: 40, 287–288.; MEH 86, 88.; BÁLINT 1970. 71–74.; VAJAY 1968.; KRISTÓ 1980. 229–392.
4. KRISTÓ 1980. 393–434.; MEH 88–90.; KÓHALMI 1972. 97–125.; CFH 12, 58, 120, 169, 395, 927, 974, 1017, 1046, 1063, 1163, 1449, 2052 stb.; FCD 1: 261.; SRH 1: 147–148, 192–194.
5. MEH 88, 90–94.; CFH 23, 90, 58, 120, 185, 310, 349, 351, 522, 831, 867, 927, 1013, 1017, 1046, 1080, 1153, 1474, 2200, 2203, 2615. stb.; FBH 85.; MORAVCSIK 1950. 56–57, 178–179.; SRH 1: 38–39, 288, 383, 294–295, 311–313.; SRH II: 378–380, 394, 403–405.; ZÁVODSZKY 1904. 141–156.
6. LÁSZLÓ 1944. 376–380, 488.; LÁNG 1974. 131, 83.; ÓK 1: 1, 227, 241, 257, 263.; KANDRA 1897. 341, 422, 429.; IPOLYI 2: 314.; HONTI 1962/A 25.; LÁNG 1978. 343.; REUTERSKIÖLD 1980. 241.; VÁMOS 1943. 20.; PAULSON 1980/A 315–316.; SZMIRNOV 1980/A 268–269.; HONKO 1980.

- 210.; LÁNG 1979. 213, 422.; KÓHALMI 1973. 394.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 185.; SZMIRNOV 1980/B 275–276.; VNGy 1: CCX, CCVII, CCXII–CCXIV.; HH 27–31, 55, 272, 290, 295.; BERZE NAGY 1961. 79, 129.; MARKELOV 1980. 343–344.; SSZ 71, 174.; RÓHEIM 1925. 166–179.
7. BARTHA 1968. 90–94, 100–102.; ECSEDY 1973. 65–83.; SERVICE-SAHLINS-WOLF 1973. 158–178, 186–196.; FODOR 1975. 170–171.; MESTERHÁZY 1980. 36–61.; KRISTÓ 1980. 11–80.; ECSEDY 1976. 117–128.; SZÜCS 1974. 347–357.; KRISTÓ 1977. 211–223.; LÁNG 1978. 334–371.; MF 420.; DÖMÖTÖR 1981. 37.; VASZILJEV 1977. 39–45.
 8. CZEGLÉDY 1974. 15–17.; GYÖRFFY 1959. 141.; DÜMMERTH 1977. 87–89, 102–106, 130, 91–97, 111–112.; GYÖRFFY 1977. 77, 316, 380–381.; FRAZER 1965. 140–155.; KRISTÓ 1980. 82–86, 139–142, 192–194.; VAMOS 1943. 105.; DIENES 1974. 55–56.; IPOLYI 2: 5.; IPOLYI 1: 264.; ALFÖLDI 1933. 28–32.; DEÉR 1938.; VÁCZY 1940. 107–115.
 9. LÁNG 1979. 156–161.; KRISTÓ 1980. 134–142.; DÜMMERTH 1977. 80–93.; GYÖRFFY 1948. 38–47.; RÓHEIM 1917. 70–90.; LÁSZLÓ 1944. 241–247.; DEÉR 1938. 50–51.; DÜMMERTH 1971. 415–421.; GYÖRFFY 1977/A 108–109.; NÉMETH 1930. 68–72.; CZEGLÉDY 1972. 142–145.; LIGETI 1978. 257–265.; GYÖRFFY 1959. 140–141.; VASZILJEV 1977. 46–47.; KÓHALMI 1973. 395.; BIBÓ 1935. 26–27.; VAMOS 1943. 164.; SOLYMOSSY 1942. 164–166.; RÓHEIM 1954. 7–8.
 10. SERES 1981. 191–194.; NL 5: 5.; IPOLYI 2: 203–205.; SZENDREY 1938. 267.; MF 427, 430.; RÓHEIM 1920. 183–190.; BERZE NAGY 1957. 2: 370. RÓHEIM 1925. 114–116.; KÁLMÁNY 1893. 225–247.; KÁLMÁNY 1971. 339–352.; DÖMÖTÖR 1981. 124–134.; KANDRA 1897. 483, 301.
 11. BENKŐ 1891. 360.; KOLUMBÁN 1904. 38–39.; KANDRA 1897. 93, 187, 294, 493–498, 506–507.; KOLUMBÁN 1895. 300–301.; KOVÁCS 1899. 35, 43.; WLISLOCKINÉ 1893. 211.; GÖNCZI 1906. 50–51.; IPOLYI 1: 275.; IPOLYI 2: 195, 206.; BERZE NAGY 1957. 1: 489–491.; TURI 1980. 228–229.; SZMIRNOV 1980/B 273.; DÖMÖTÖR 1981. 34, 82–89, 95, 105, 124–134, 199.; BÁLINT 1976. 191.; IPOLYI 2: 168–170.
 12. SZENDREY 1938. 267.; KOLUMBÁN 1895. 301.; DÖMÖTÖR 1981. 84.; KOVÁCS 1899. 43.; HEGEDŰS 1956. 109.; KANDRA 1897. 93–94, 483.
 13. SZILÁGYI 1926. 91.; IPOLYI 2: 352, 360.; KANDRA 1897. 93–94, 112, 389, 391, 396, 483.; GUNDA 1947. 281–282.; SEBESTYÉN 1904. 1: 535.;

- KOLUMBÁN 1895. 301.; SZENDREY 1938. 267.; HEGEDŰS 1956. 108–109.; SOLYMOSSY 1927. 221.; BÁLINT 1976. 291.; DÖMÖTÖR 1981. 85.
14. KÁLMÁNY 1885.; DÖMÖTÖR 1939. 220.; HARASZTI 1878. 86–87.; BERZE NAGY 1961. 195–198, 212–215, 250.; KANDRA 1897. 90–94, 104, 187, 316.; BERZE NAGY 1957. 2: 282.; IPOLYI 2: 80, 92, 203–205, 342, 344.; HONTI 1962/B 162.; BERZE NAGY 1957. 1: 256.; BÁLINT 1976. 511.; BERZE NAGY 1934. 37.; ERDŐDI 1935. 205.; VAJDA 1951.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 134.; NEY-KÁDÁR 1949. 239–244.
 15. KÁLMÁNY 1885. 8.; KATONA 1905. 3.; KÁLMÁNY 1893. 236–240.; KANDRA 1897. 92–93.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 122.; KATONA 1982. 230–252.; KOVÁCS 1899. 34.; KOLUMBÁN 1895. 300–301.; SZENDREY 1938. 267.; KOLUMBÁN 1904. 35, 39, 43.; O. NAGY 1966. 637. (823. sz.)
 16. BERZE NAGY 1957. 2: 174.; DÖMÖTÖR 1974. 153, 128–129.; HONTI 1962/B 162.; MNYTESZ 1: 331.; BERZE NAGY 1961. 208–210, 250.; DÖMÖTÖR 1981. 83.; PAULSON 1980/B 424, 427.; REUTERSKIÖLD 1980. 233.; KROHN 1908. 185.; LEHTISALO 1980. 420.; KON 1981. 13–14.; ROMBANGYEJEVA 1975. 301–302.; LÁSZLÓ 1944. 377.
 17. BERZE NAGY 1961. 187.; HONKO 1980. 209.; VNGy 1: CLXXXIV, CLXXXVII, CXCIV, CCLVI.; BERZE NAGY 1957. 2: 9, 41, 91, 99, 262. stb.; SOLYMOSSY 1927.
 18. KANDRA 1897. 135–141, 297.; BERZE NAGY 1961, 164–165.; NL 1: 313–314.; BERZE NAGY 1957. 1: 531–532.
 19. ZELENYIN 1980. 101–102.; CSERNYECOV 1980. 128–130.
 20. HEGEDŰS 1956. 109.; MNYTESZ 2: 155–156.; LÁSZLÓ 1944. 277–278.; MUNKÁCSI 1900. 45–47.; ZELENYIN 1980. 102.
 21. BALÁSY 1895. 54.; KOLUMBÁN 1895. 300.; GÖNCZI 1906. 97.; GYÖRFFY 1916. 85.; M. KOSSA 1926. 283–284.; WLISLOCKINÉ 1892. 49.; KANDRA 1897. 93.; RELKOVIČ 1928. 96.; DÖMÖTÖR 1981. 110.
 22. GÖNCZI 1907. 94.; HEGEDŰS 1956. 105.; MTÁSZ 2: 537.
 23. CFH 2203–2204.; SZEGFÜ 1974. 239–251.; MORAVCSIK 1950. 114–115.; RMKT 8: 175.; SZENDREY 1928. 33.; KOZMA 1883. 6, 37.; HEGEDŰS 1956. 105–106.; SEBESTYÉN 1898. 404.; KANDRA 1897. 347.

24. SRH 1: 69.; PAIS 1922. 94.; JAKUBOVICH 1915. 386.; SOPRONI OKLT. 1: 518-519.; GOMBOCZ 1914. 246.; SOLYMOSSY 1921/A 136-146.; VASZILJEV 1977. 35.
25. LUKÁCS 1965. 1: 110.
26. LÁSZLÓ 1944. 204, 391, 394-395.; VOIGT 1982. 308.; LÁNG 1974. 249.; ŐK 1: 1, 280.; DÖMÖTÖR 1983. 57-58.; KARJALAINEN 1921. 2: 158-160.
27. HONTI 1962/A 74.; MEM 3: 24-25.;
28. SZEGFÜ 1981. 82.
29. HONTI 1962/B 74.; KATONA 1982. 342-343.; LÁNG 1979. 180-190, 255.; DÖMÖTÖR 1961. 28.; SZMIRNOV 1980/C 293.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981. 121.; DÖMÖTÖR 1943. 134.
30. LÁSZLÓ 1944. 444.; LM 29: 52.; MF 276.; VOIGT 1977. 259.
31. LOORITS 1980. 187.; LÁNG 1974. 45.; VASZILJEV 1977. 31-36.; BERECSKI 1979. 414.; DÖMÖTÖR 1964/A 195.; DÖMÖTÖR 1974. 122. (Ortutay Gyulát idézve!)
32. PAULSON 1980/B 422-423.; BONGARD-LEVIN-GRANTOVSKIJ 1981. 105, 116, 164, 76.; ALFÖLDI 1932. 216.; VASZILJEV 1977. 32.; BERECSKY 1979. 414-415.; VARGYAS 1977. 121.; VÁMOS 1943. 33.; VOIGT 1975.; DÖMÖTÖR 1974. 122.; HONTI 1962/B 69.
33. ŐK 1: 2, 127-146.; SZÜCS 1974. 339-341., 347-357.; V. KOVÁCS 1976.
34. ŐK 1: 2, 145-146.; PAULER 1900. 13, 132.; LIGETI 1963. 238.; CZEGLÉDY 1976. 88.; FODOR 1975. 170.; NÉMETH 1966. 49.; BOBA 1967. 99.; SZEGFÜ 1980. 11.; SZEGFÜ 1983. 43.
35. SZÜCS 1967. 126.; SZEGFÜ 1983. 51-55.; VASZILJEV 1977. 53.; DIÓSZEGI 1973. 135.; VOIGT 1974. 603-604.; LUKÁCS 1965. 1: 123-126.; KÉPES 1972. 464.
36. V. KOVÁCS 1976.; VOIGT 1974.; DÖMÖTÖR 1976.; BERZE NAGY 1961. 128.; HONTI 1962/B 66, 68-69, 73, 94.; KATONA 1982. 77, 207.; KÉPES 1972. 465.; DÖMÖTÖR 1943. 134.; VÁMOS 1943. 184.; IPOLYI 2: 148.; HORVÁTH 1979. 6.; ILLYÉS 1974. 538.; BALASSA 1974. 575-604.; SOLYMOSSY 1921/B 557-578.; ZOLOTARJOV 1980. 39.; DÖMÖTÖR 1943. 136-137.
37. KÉPES 1972. 464.
38. MEM 3: 45.; KÉPES 1972. 464.; SRH 1: 87.; SZEGFÜ 1982. 1077-1078.; KRISTÓ 1970.; KRISTÓ 1972.

5. Kutatástörténeti vázlat

1. KRISTÓ 1968. 9.; SRH II. 347–527.; HORVÁTH 1954. 8–10.; SZEGFÜ 1980. 11.; SRH I. és SRH II. 7–345.; SCHWANDTNER 1746. 39–291.
2. ŐK 1: 2, 195–199.
3. MF 123–124.; OTROKOCSI 1693.; CORNIDES 1791.;
4. MF 205–206, 44, 152.; ORTUTAY 1960. 521–527.; PÁLÓCZI 1953.; DUGONICS 1820.; GAÁL 1822.; MAILATH 1825.; MEDNYÁNSZKY 1829.; BROWNING 1830.; ORTUTAY 1960. 529.; HORVÁTH 1817.; KÖLCSEY 1826.; ZSIRAY 1937.; MF 416.; HENSZLMANN 1846.; ERDÉLYI 1846–1848.; ERDÉLYI 1851.
5. WENCZEL 1850.; TOLDY 1851.; ARANY 1860.; IPOLYI 1854.; KÁLLAY 1861.; KRIZA 1863.; ARANY 1864.; GREGUSS 1865.
6. MNGy 1872–1924.; BARNA 1872. 120–128.; ORBÁN 1868–1873.; KÁLMÁNY 1877–1878.; VIKÁR 1905.; SEBESTYÉN 1902/A.; BERZE NAGY 1907.; SZABÓ 1881.; SEBESTYÉN 1891.; PETZ 1891.; KÓBORI 1894.; MUNKÁCSI 1894.; SEBESTYÉN 1900.; SEBESTYÉN 1902/B.; CSENGERY 1876.; KATONA 1889.; VNGy 1892–1963.; THURY 1890.; KANDRA 1897.; KROHN 1908.; SEBESTYÉN 1904–1905.; JANKÓ 1900.; BÁN 1908.; RÓHEIM 1912.; UJFALUSSY–LAMPERT 1974. 91.
7. NÉGYESSY 1910. 56–57.; BURCHARD 1913. 276–278.; VIKÁR 1910.; MORAVCSIK 1914.; RÓHEIM 1917.; RÓHEIM 1920. 27.; SZENDREY 1925.
8. KIRÁLY 1921. 7, 39, 112.; TURÓCZI–TROSTLER 1921.; HORVÁTH 1976. 73.; SZERB 1972. 43.; BABITS 1979. 17.; SOLYMOSSY 1921.; GREXA 1922.; RÓHEIM 1914.; RÓHEIM 1920. RÓHEIM 1925.; SOLYMOSSY 1922.; MORAVCSIK 1926.; SOLYMOSSY 1927.; BERZE NAGY 1927.; SOLYMOSSY 1929.; KERÉNYI 1930.; SOLYMOSSY 1930.; SOLYMOSSY 1931.; SZÜCS 1936.; SOLYMOSSY 1942.; MNR 1933–1937.
9. BARTÓK 1931.; BARTÓK 1934.; BARTÓK 1935.; HONTI 1962. 339–344.; HONTI 1935. 128–129.; HONTI 1936. 371.; HONTI 1942.; SZABOLCSI 1928.; JAKUBOVICH 1928.; KALLÓS 1935–1942.; GOMBOS 1936.; HONT 1940. 49–94.; SZIE I.; DEÉR 1938.; LÁSZLÓ 1944.; LÁSZLÓ 1945.; LÁSZLÓ 1946.; UMNGy 1940–.
10. SZENDREY 1948.; ORTUTAY 1949.; ORTUTAY 1953.; KLANICZAY 1949.; GYÖRFFY 1948.; PAIS 1948.; SZÜCS 1949.; SZÜCS 1952.; MNT 1951–.; SZÜCS 1951.; DIÓSZEGI 1952.; MÉSZÖLY 1952.; DIÓSZEGI 1953.; BALÁZS 1954.; DIÓSZEGI 1954.; RÓHEIM 1954.; BERZE NAGY 1957.; BERZE NAGY

- 1958.; DIÓSZEGI 1958.; DIÓSZEGI 1962.; KARDOS 1958.; DÖMÖTÖR 1958.; DÖMÖTÖR 1964.; FETTICH 1958.; GYÖRFFY 1959.; PAIS 1959.
11. KOROMPAY 1955.; PAIS 1958.; FALVY 1961.; MÉSZÁROS 1961.; MÉSZÁROS 1963.; HORVÁTH 1954.; GERICS 1961.; MÁLYUSZ 1967.; CSÓKA 1967.; KRISTÓ 1968.; VARGYAS 1960.; VARGYAS 1961.; LÜKŐ 1965.; LÜKŐ 1957.; GÁLDI 1960.; KÉPES 1964.; MIT 11–32.
 12. ORTUTAY 1967.; VARJAS 1967.; DIÓSZEGI 1967.; VARGYAS 1967.; LÁSZLÓ 1967.; LÁSZLÓ 1974/B; LÁSZLÓ 1974/A 118.; FERENCZI 1968.; MNK 1969.; KRISTÓ 1970.; KRISTÓ 1972.; SZÜCS 1971.; SZÜCS 1972.; SZÜCS 1974. 327–357.; LENGYEL 1970.
 13. BÁLINT 1973.; BÁLINT 1977.; DÖMÖTÖR 1974.; NAGY 1974.; DOBOS 1974.; DIENES 1972. 47–56.; MKNT 1975.; PAIS 1975.; VARGYAS 1976.; KÉPES 1976. 7–185.; ERDÉLYI 1976.; MÁBC 1970.; MNRL 1977–1982.; DÜMMERTH 1977.; NAGY 1878.; HOPPÁL-ISTVÁNOVITS 1978.; LÁNG 1979.; MF 1979.
 14. KÉPES 1972.; BEDE-KÓHALMI 1973.; DOMONKOS 1975.; BERECKZI 1979.; KÁLMÁN 1980.; HAHN 1980.; LÁNG 1974.; LUKÁCS 1979/A; GECSE 1980.; GLASENAPP 1981.; LUKÁCS 1979/B; HOPPÁL 1980.; TRENCSENYI-WALDAPFEL 1963.; KERÉNYI 1977.; LÁNG 1979.; LÁNG 1978.; LÁSZLÓ 1971.; TÓKEI 1968.; TÓKEI 1875.; TÓKEI 1983.; RÓNA-TAS 1978.; TÁRKÁNY SZÜCS 1981.; LÓRINCZ 1981.; FODOR 1975.; ŐK 1976–; BARTHA-CZEGLÉDY-RÓNA-TAS 1977.; BARTHA 1968.; MESTERHÁZY 1981.; KRISTÓ 1965.; KRISTÓ 1974.; GYÖRFFY 1977.
 15. SZEGFÜ 1968.; SZEGFÜ 1973.; SZEGFÜ 1980.; SZEGFÜ 1981/A; SZEGFÜ 1974/A; SZEGFÜ 1974/B; SZEGFÜ 1981/B; SZEGFÜ 1978/A; SZEGFÜ 1979/B; SZEGFÜ 1972.; SZEGFÜ 1979/A; SZEGFÜ 1979/A; SZEGFÜ 1977.; SZEGFÜ 1978/B.
 16. HOPPÁL-SADOVSZKY 1989; HOPPÁL 1991.; HOPPÁL-PENTIKAINEN 1992. stb.
 17. DÖMÖTÖR 1990. 513–519.; TOKAREV 1988. 1: 534–538.; BELLINGER 1993. 286–290.; SZÜCS 1992. 225–276.; VARGYAS 1991. 27–31.; BARTHA 1988. 162–171.; MESTERHÁZY 1994. 195–205.; HEVESI 1996. 34–36.; LÁSZLÓ 1996.; KISZELY 1992. 247–263.; KISZELY 1995. 61–62.; GLATZ 1996. 59.; KRISTÓ 1994. 708–710.
 18. La civiltà ungherese e il cristianesimo. IV. Congresso internazionale di studi ungheresi. Roma-Napoli, 1996. szept.

Tartalomjegyzék

I. Ősi hiedelemvilágunk

Előbeszéd	4
1. A szellemősök tisztelete	7
2. Túlvilág és evilág	28
3. Szellem – lélek	43
4. A theokrácia	51
5. Kutatástörténeti vázlat	66
Rövidítések	74
Bibliográfia	76
Jegyzetek	108

La nostra antichissima eredità intellettuale I

Le mitiche credenze dei pagani Ungheresi

L'autore, sulla base di quanto le rivolte dei pagani dell'XI^o secolo (1046, 1061) si erano prefisse, giunge alla conclusione che nel mondo delle credenze degli Ungheresi il culto dei potenti spiriti degli antenati era un elemento fondamentale.

Gli spiriti che aleggiavano nelle sette sfere dell'altro mondo, collegate peraltro con il mistico albero della vita perforante i cieli, esercitavano una grande influenza sul mondo dei vivi, perciò era necessario acquisire la loro benevolenza ed ottenere il loro appoggio in tutte le situazioni dell'esistenza; i sacrifici perseguivano questo scopo. Lo sciaman, personaggio sacrale in istato di trance era in grado di far levitare la propria anima verso gli spiriti dell'altro mondo, o di invocare a sé gli spiriti medesimi, interpretando i loro consigli, i loro presaggi e le loro richieste presso i vivi; con l'aiuto degli spiriti era anche in grado di guarire ed esercitare malefici. I giorni, le stagioni, gli anni, le generazioni ed i cicli della reincarnazione delle anime dei defunti, avvenuta dopo sette generazioni, determinavano questo mondo pieno di riti e credenze.

Nella società nomade – come in una stratificazione gerarchica – il culto delle famiglie dei notabili, poi quello della famiglia principesca ha avuto il sopravvento sul culto delle genti. L'eventualità di un principato sacrale poteva porsi in essere solo con la elevazione trascendentale dei legami di sangue di questo mondo. Il principe però era responsabile con la propria vita per la felicità e per il benessere del popolo, perciò sollecitava l'adozione di una religione mondiale in luogo delle credenze tradizionali; nel nostro caso questa religione era il cristianesimo.

Our Ancient Spiritual Heritage I. The Faith-World of the Pagan Hungarians

Having examined the requirements and claims of the Hungarian pagan-revolts in the 11th century (1046, 1061), the author has drawn the conclusion that the respect of the powerful spirits of the ancestors was a crucial element in the faith of the Hungarians.

Life was strongly influenced by the ancestors living in the seven spheres of the other-world connected by the mystical tree of Life breaking through the skies.

Therefore it was useful for the descendants to care for their dead ancestors in the other-world in order to gain their support in any situation in life. Sacrifices served this purpose. The sacred person, was the priest - magican („táltos”, shaman) who, in a state of ecstasy could send his spirit to the ancestors, or could conjure up their spirits in order to convey the advice predictions and claims of the ancestors to the living and by using this ability he could cure or damage.

This pagan faith-world and its rituals were determined by the constant changing of the days, of the seasons, of the years, of the generations, and by the cycles of the reincarnation of the dead spirit after seven generations. In the nomadic society the cult of the notables, later the cult of the prince of the Hungarian tribal confederacy and of his family rise above the cults of the clan. Thus by expanding the worldly ties of blood into transcendence the possibility for a sacred kingship was created.

The sacred prince was responsible for the prosperity and welfare of his people – even with his life – this is why he urged the adoption of one of the world-religions as replacement of ancient traditions. (In case of the Hungarians it was Christianity.)

25. 12. 1961. X. 30. 1. 1.

De l'héritage spirituel ancestral, I. Croyance des Hongrois païens

Sur la base des revendications des insurrections païennes de XI^e siècle (1046, 1061) l'auteur tire la conclusion que l'élément décisif dans la croyance des Hongrois fut le respect des esprits tout – puissants des ancêtres.

Les ancêtres, séjournant dans les sept sphères de l'au – delà, reliées entre elles par l'arbre de vie (arbor vitae, „világfa”) mystique, perçant le firmament, influençaient fortement le monde des vivants. C'est pour cette raison que les vivants devaient assurer le bien – être des ancêtres et gagner leur soutien dans chaque situation de la vie par des sacrifices. C'était le chaman („a táltos”), personne sacrée qui, entrant en transe et faisant passer son âme auprès des ancêtres de l'au – delà ou bien évoquant les esprits eux – mêmes, transmettait aux vivants leurs conseils, leurs prédictions, leurs revendications, et avec leur aide pouvait guérir ou envoûter. Cette croyance et ses rites étaient définis par le cycle des jours, des saisons, des années, des générations et par la réincarnation de l'âme des morts après sept générations.

Dans la société nomade, suite à une nouvelle hiérarchisation, le culte des gens de haute condition, puis celui de la famille du prince surpassa les cultes tribaux. Ainsi fut rendu possible le royaume divin par l'élévation des liens du sang dans ce monde vers la transcendance. Le prince sacré était toutefois redevable de sa vie pour le bonheur et le bien – être de son peuple; et c'est pourquoi il a oeuvré pour la conversion à une religion mondiale (dans le cas des Hongrois, le christianisme) à la place des traditions ancestrales.

Древнее духовное наследие венгров, I. Верования языческих венгров

Автор, по воле языческих бунтов XI-ого века (1046, 1061 гг.), приходит к выводу, что определяющим элементом в верованиях венгров-язычников явилось поклонение могучим духам предков. Предки, пребывавшие в семи слоях небес, пронзенных и связанных между собой мифическим деревом жизни, в большой мере воздействовали на мир живых, поэтому необходимо было заботиться об их благосостоянии, добиваться их поддержки в любой жизненной ситуации; этой цели служили жертвы.

Сакральным лицом являлся шаман, который в трансе был способен послать свою душу к предкам на тот свет или заклинать самих духов, передавать живым советы и предсказания духов, с их помощью он мог наносить и порчу, и выздоровление. Этот мир верований и ритуалов определили дни, времена года, лета, поколения и циклы реинкарнации души мертвого через семь поколений.

В обществе кочевников с иерархическим расслоением над культом родов поднялся культ семей высородных, а затем культ княжеской семьи. Таким образом в возвышении в трансценденцию кровных связей зародилась также возможность создания сакрального княжества. Сакральный князь, однако, своей жизнью отвечал за благо народа, поэтому вместо старинных обрядов он наставлял на принятии какой-либо мировой религии; для венгров это стало христианство.



A 143623

BELVEDERE

A JGYTF TÖRTÉNE SZHALLGATÓINAK LAPJA

Főszerkesztő: DÖBÖR ANDRÁS

Szerkesztők: FORRÓ LAJOS, KISS GÁBOR, KÁKONYI GELLÉRT

Főmunkatárs: JANC SÁK CSABA, NAGY TAMÁS

Kiadja a JGYTF Történettudományi Tanszéke.

Felelős kiadó: Dr. Szegfű László.

Lapengedély: B/KUL/523/SS/1993.

A szerkesztőség címe: 6725 Szeged, Hattyas sor 10.

Telefon: 62/456-090.

Megjelenik tavasszal: február–március és április–május;

ősszel: szeptember–október, november–december hónapokban.

A lap közöl tanulmányokat, interjúkat, ismertetéseket és kritikákat a történelem és más társadalomtudományok tárgyköréből.

A főiskola Történettudományi Tanszékén

megrendezett konferenciák előadásai

a **BELVEDERE** Kiskönyvtár

sorozatban jelennek meg.